دین‌های جاده‌ی ابریشم

ریچارد فولتس

ترجمه‌ی ع. پاشایی



انتشارات فراروان

به نام آن‌که جان را فکرت آموخت



www.fararavan.com

ریچارد فولتس

دین‌های جاده‌ی ابریشم

تجارت بَرّی و دادوستد فرهنگی
از آغاز تا قرن پانزدهم

برگردانِ
ع. پاشایی

انتشارات فراروان
(روان‌شناسی، فراروان‌شناسی و عرفان)

سرشناسه : فولتس، ریچارد، ۱۹۶۱ ـ م. Richard C. Foltz
عنوان و پدیدآور : دین‌های جاده‌ی ابریشم: تجارت بری و داد و ستد فرهنگی از آغاز تا قرن پانزدهم / ریچارد فولتس؛ برگردان ع. پاشایی.
مشخصات نشر : تهران: فراروان، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری : ۲۸۰ ص.: مصور، نقشه.
شابک : ISBN 964-6135-82-X
یادداشت : فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: Religions of the Silk Road
OVERLAND TRADE AND CULTURAL EXCHANGE FROM ANTIQUITY TO THE FIFTEENTH CENTURY, 1999.
یادداشت : کتابنامه: ص. [۲۰۵-۲۲۰]؛ همچنین به‌صورت زیرنویس.
عنوان دیگر : عنوان: تجارت بری و داد و ستد فرهنگی از آغاز تا قرن پانزدهم.
موضوع : آسیای مرکزی ــ دین.
موضوع : جاده ابریشم ــ تاریخ.
شناسه افزوده : پاشایی، عسکری، ۱۳۱۸ـ ،مترجم.
رده‌بندی کنگره : BL۱۰۵۰ ۱۳۸۵ ۹د۸ف
رده‌بندی دیویی : ۹۵۸/۲۰۰
شماره کتابخانه ملی : ۲۲۲۹۸ـ ۸۵م

دین‌های جاده‌ی ابریشم

ریچارد فولتس

برگردانِ ع. پاشایی

چاپ اول ۱۳۸۵

چاپ رامین

شمارگان ۳۰۰۰

شابک X-۸۲-۶۱۳۵-۹۶۴

«تمام حقوق برای انتشارات فراروان محفوظ است»

تهران: تلفن ۶۶۹۲۱۳۷۸ و ۶۶۴۳۷۷۵۳ فکس ۶۶۹۰۰۲۹۹

E-mail: info@fararavan.com

قیمت ۲۷۰۰ تومان

به فرزندانم، شهرزاد و بیژن

برگردان فارسی برای احمدرضا احمدی

به خاطر کلمات عریان و بی‌ریایش،

و به خاطر آن‌که در کنار بوته‌های گل سرخ

ساده زیسته است.

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجم یازده
پیشگفتار مؤلف پانزده
آوانوشت چینی هفده
نقشه‌ها هجده

۱. جاده‌ی ابریشم و مسافرانش ۱
۲. دین و تجارت در اوْراسیای باستان ۲۹
۳. آیین بودا و جاده‌ی ابریشم ۴۹
۴. پناهگاه بدعت‌گزاران: نسطوریان و مانویان در جاده‌ی ابریشم ۷۹
۵. اسلامی شدن جاده‌ی ابریشم ۱۱۳
۶. آسیب تقریب ادیان در عهد مغولان ۱۳۹
۷. دیگر بوته‌ی گدازی در کار نیست ۱۷۵
یادداشت‌ها ۱۸۷
کتابنامه ۲۰۵
نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها ۲۲۱

هشت صفحه تصویر بین صفحات ۱۳۸ و ۱۳۹

پیش‌گفتار مترجم

سال گذشته، روزی در داراب‌کَلای ساری، با دکتر علی فردوسی از هر دری می‌گفتیم تا رسیدیم به جاده‌ی ابریشم، که گفت کتاب فولتس را خوانده‌ای؟ گفتم، نه! چون می‌دانست که پیدا کردن آن در تهران حکم پیدا کردن اکسیر را دارد، به امریکا که رسید زحمتش را کشید و آن را برایم فرستاد: **دین‌های جاده‌ی ابریشم**، و با خط قرمز زیر آن آمده بود «تجارت بَرّی و داد و ستد فرهنگی...» یاد مطلع قصیده‌ی فرخی سیستانی افتادم:

با کاروان حُلّه برفتم ز سیستان　　با حلّه‌ی تنیده ز دل بافته ز جان

که مصرع اول آن «تجارت بَرّی» و مصرع دوم آن «داد و ستد فرهنگی» را بیان می‌کند. از دکتر علی فردوسی به این خاطر که در این جاده «دلیل راه» من شدند سپاسگزارم.

این‌جا جاده‌ی «بَرّی» همان جاده‌ی زمینی و «کاروان‌رو» است، در برابر «بحری» که دریایی است. امروزه اصطلاح جاده‌ی ابریشم دریایی را هم داریم، و شاید نویسنده هم چنین تفکیکی را در اندیشه داشته است.

در ارزش کتاب، همین بس که دو چهره‌ی نامدار نکاتی را یادآور شده‌اند که در پشت جلد کتاب آمده است و دریغم آمد که آن را، با اندکی دست‌کاری، برای شما نیاورم: «فولتس شواهد و مدارک گوناگون را در زمینه‌ی دین‌های جاده‌ی ابریشم به طرز بسیار خوبی تکّه‌دوزی کرده است، که کاری است کارِستان. چهل تکّه‌یی زیبا که در نوع خود یکّه است. برای همه‌ی کسانی که امروزه به پیوند جهانی دین‌ها علاقمندند، تاریخ این پیوند در آسیای مرکزی بیش‌ترین جاذبه را

دارد.» (هانس یواخیم کلیمکَیت، مدیر سمینار دین‌پژوهی، بُن).

جری بِنتلی، سردبیر مجله‌ی تاریخ جهان می‌نویسد که این کتاب «یک تکّه جواهر است... کتابی است به حق ارزش‌مند... که هم خوب تحقیق شده و هم خوب نوشته شده است و حجم عظیمی از اطلاعات را در یک بسته‌ی جذاب گردآورده است. پرداختن به داد و ستد تجاری و داد و ستد فرهنگی دلپذیرترین کار است.»

و درباره‌ی محتوای کتاب در جای جای مقدمه‌ی آن می‌خوانیم: «از وقتی که برچسب جاده‌ی ابریشم در اواخر قرن نوزدهم باب شد، فکر شهرهای افسانه‌یی و اقوام عجیب و غریب خیال‌پردازی غربی‌ها را به خود مشغول کرده است. اما دین‌های جاده ابریشم به فراسوی عقاید خیال‌پردازانه‌ی عصر استعماری نگاه می‌کند و سرگذشت چند و چون سنت‌های فرهنگی را، خصوصاً به صورت اندیشه‌های دینی، همراه با سوداگران و کالاهاشان در طول راه‌های تجاری کاروان‌روی آسیا در زمان‌های پیشامُدرن به ما بازمی‌گوید. کمابیش سه هزار سال پیش اندیشه‌ها و اعمال دینی عبرانی و ایرانی از این راه به‌سوی شرق سفر کردند، که قرن‌ها بعد سنت‌های بزرگی چون آیین بودا، مسیحیت، مانویت و اسلام نیز آن را دنبال کردند. اما جاده‌ی ابریشم فقط یک جاده نبود که دین‌ها در طول آن محمل‌نشین سفر شرق شده باشند، بل‌که «آداب‌گذر»ی شکل‌دهنده و دیگرگون‌کننده بود. ناگفته نماند که در منزل آخر این سفر پُرتکاپو دینی نبود که دست نخورده مانده باشد.»

از آقای ریچارد فولتس هم به‌خاطر آن که چنین کتاب قَدَری نوشته‌اند و هم به خاطر اجازه‌ی ترجمه و نوشتن پیشگفتاری برای چاپ فارسی بسیار سپاسگزارم. از خانم مانیا سعدی‌نژاد، همکار ایرانی آقای فولتس، ممنونم که مشترکاً برگردان فارسی را با متن انگلیسی مقابله کرده و نکات سودمندی را یادآور شده‌اند.

□

یکی دو نکته را هم باید درباره‌ی ترجمه‌ی کتاب یادآور شوم. کتاب آن قدر «پُرملاط» بود که دیگر جای «مانور» مترجم نبود. این بود که به همان ترجمه‌ی واو به واو بسنده کردم. هر جا که نویسنده از ترجمه‌ی انگلیسی این یا آن متن فارسی یا عربی نقل مستقیم کرده است من سعی کرده‌ام اصل آن را بیاورم. تنها کتابی که در دسترس من نبود تاریخ رشیدی محمد حیدر دوغلات / تُغلات بود. جا دارد که از آقایان اسماعیل شکری، احمد سبطی و سیروس مهدوی سپاسگزاری کنم که غالب متن‌های فارسی و عربی را در اختیار من گذاشته‌اند.

نکته‌ای دیگر. مثل آن‌چه در چند سطر پیش نوشته‌ام «دوغلات / تغلات»، در سراسر کتاب از اِسلَش یا خط ممیز برای بیان دو صورت از یک نام یا واژه استفاده کرده‌ام، مثلاً هون /خیون، فرهمند /کاریسماتیک، رَبّان سئوما /ابن صوما، و مانند این‌ها.

از سرکار خانم پروانه قربانی و آقای حمید نمازی‌ها از نشر فراروان سپاسگزارم که با همکاری خوب‌شان امکان چاپ این کتاب را فراهم آورده‌اند و همین‌طور هم از خانم‌ها مژگان ولک زاده و معصومه‌ی ارمغان به خاطر حروف‌چینی دقیق‌شان.

ع.پاشایی

ساری، داراب کَلا

آذر ۱۳۸۵

پیش‌گفتار مؤلف

این کتاب تلاشی است در تنیدنِ کمابیش دوهزار سال تاریخ آسیا دور یک رشته‌ی خاص ـ که حرکت و تبدل اندیشه‌های دینی است ـ و به‌دست دادن یک گزارش خواندنی و آگاهی‌بخش. غرض از آن بیش‌تر آوردن یک نقش کلیِ معقول و به‌هم‌پیوسته است نه حل و فصل بگومگوهایی که سرِ پیرایه‌های ریزه‌کاری این طرح هست؛ این‌ها را به متخصصان رشته‌های گوناگون وامی‌گذارم که لزوماً یک چنین پژوهش دامنه‌داری آن رشته‌ها را دربرمی‌گیرد.

من مدعی تخصص در هیچ‌یک از این رشته‌ها نیستم، اما اجازه می‌خواهم که بگذارند من وارد قلمروهای گوناگون‌شان بشوم، مانند مسافر جاده‌ی ابریشم که می‌بایست از فرمانروایان سرزمین‌هایی که از آن‌ها می‌گذشت رضامندی بطلبد. اگرچه امیدوارم که متخصصان تلاش مرا در ایجاد یک «تصویر بزرگ»[1] معنادار، مفید و ارزشمند بدانند، اما من در نوشتن این کتاب پیش و بیش از همه خواننده‌ی دانشجو و عمومی‌خوان را در دل داشته‌ام. پس به این دلیل سعی کرده‌ام که آوانوشت‌ها را در حد ممکن ساده نگه دارم و از گذاشتن هرگونه نشانه روی حروف بپرهیزم. در زمینه‌ی آوانوشت چینی، سیستم وِید-جایلز را بر پین‌یین ترجیح داده‌ام چون که غیرچینی‌ها تقریباً آن را زودتر می‌خوانند.

دلبستگی آغازین من به موضوع دین‌های آسیای مرکزی از سخن‌رانی هانس یواخیم کلیمکَیت[2] در مرکز هاروارد برای دین‌های جهان در من پیدا شد. اگر

۱. big picture: یک موقعیت کلی

2. H. J. Klimkeit

الهام‌بخشی او نبود این کتاب نوشته نمی‌شد، و این سخن گزافه نیست. او را به یاد خواهم داشت هم به این خاطر که تقریباً هفت سال پیش او بود که آتش این شوق را در من برافروخت، و هم به‌خاطر نظرهای ترغیب‌کننده اخیرش، موقعی که این کتاب رو به اتمام بود. درگذشت نابهنگامش در هفتم فوریه‌ی ۱۹۹۹ ضایعه‌ی بزرگی بود.

جری بِنتلی، ریچارد بالیت و نیکولا دی‌کاسمو نیز متن تایپی را خواندند و پیشنهادهای مفید فراوانی دادند. نکاتی که ریچارد فرای یادآور شد نسخه‌ی اولیه‌ی فصل دوم را بهبود بخشید، و یان ناتیئر مرا در بازنگری فصل سوم که سخت لازم بود راهنمایی کرد. نقد دو بررس ناشناس *Journal of Early Modern History* کمک کرد که بحثم را درباره‌ی اسلامی شدن آسیای داخلی محکم کنم. گناه هرگونه خطای دیگری که در اطلاعات و تعبیرهای این کتاب دیده شود به گردن من است.

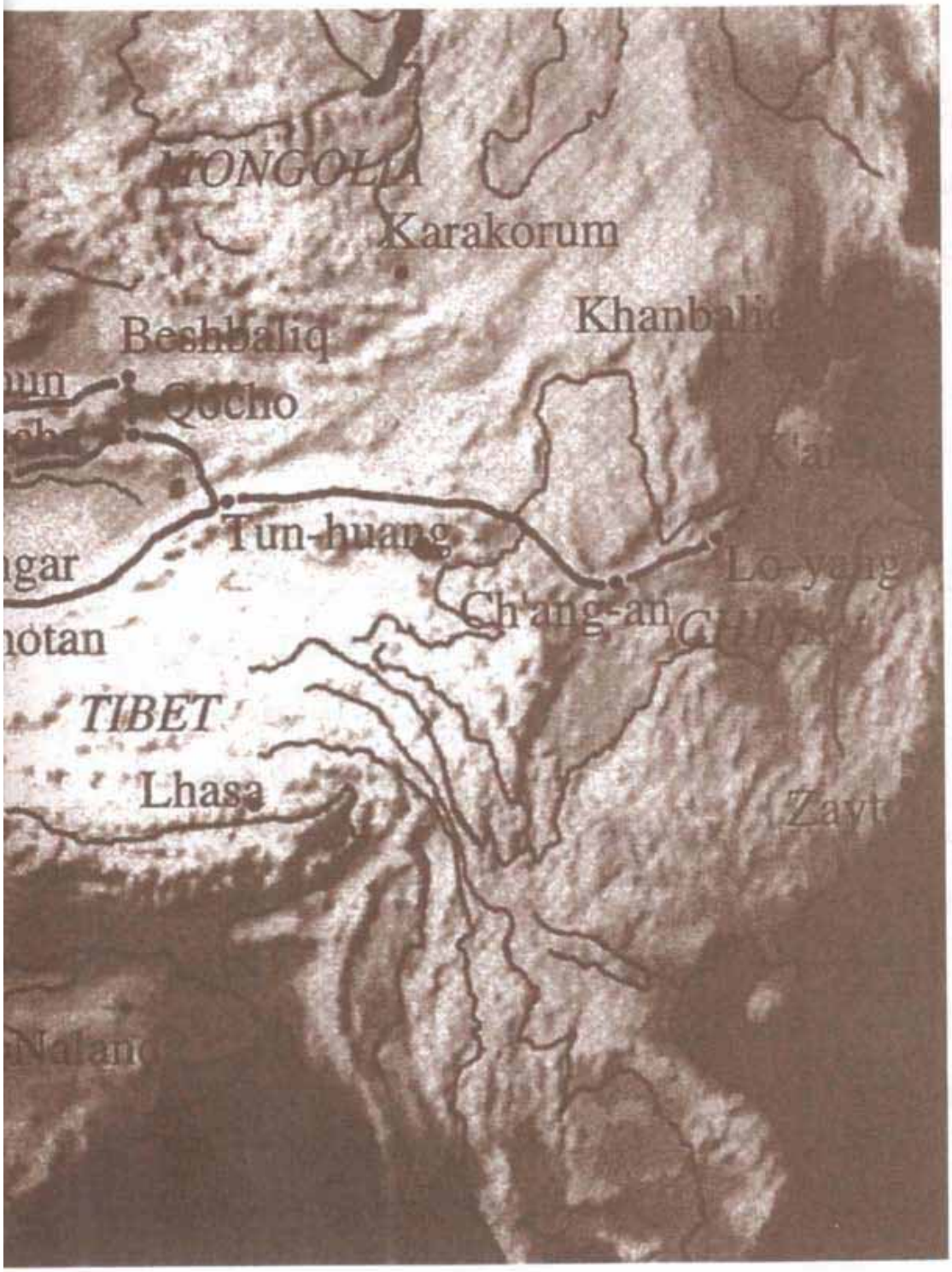
برای من این کتاب همیشه کتابی درباره‌ی یارمندی‌های ایرانیان به تاریخ جهان بوده است، و راستی را که از دیر باز آرزو می‌کردم این کتاب به فارسی درآید. از این‌رو، عمیقاً از پروفسور علی فردوسی و آقای ع. پاشایی سپاسگزارم که این رؤیا را تحقق بخشیدند. خوشبختم که فرزندانم، شهرزاد و بیژن، بخشی از سنت فرهنگی شریف ایرانی‌اند. همچنین مایلم از نخستین آموزگاران زبان فارسی‌ام، پروفسور مهدی مرعشی و پروفسور فقید لئوناردو آلیشان، به خاطر راهنمایی و حمایت‌شان، و نیز از استادان بعدی‌ام پروفسور روی متحده و ریچارد فرای قدردانی کنم. در پایان، می‌خواهم از خانم مانیا سعدی‌نژاد، دستیار پژوهشگر در رشته‌ی دین در دانشگاه کُنکوردیا، سپاسگزاری کنم که مرا در بازبینی برگردان فارسی و انتخاب تصاویر برای متن فارسی یاری کرده‌اند، و باز به این خاطر از ایشان سپاسگزارم که در وقت سختی مرا از دوستی و پشتگرمی‌شان برخوردار کرده‌اند.

ریچارد فولتس

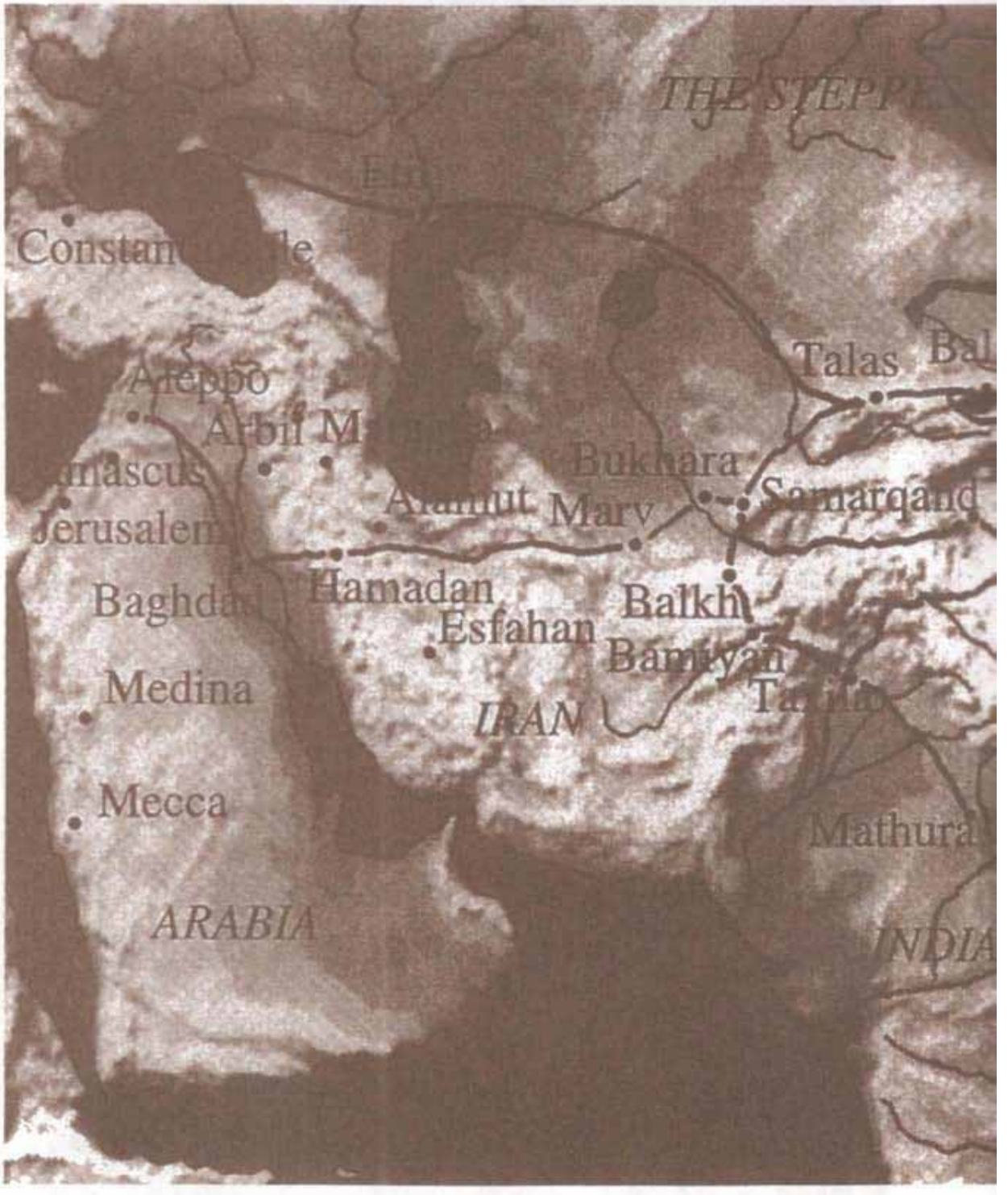
مونترال ۵ دسامبر ۲۰۰۶ / ۴ آذر ۱۳۸۵

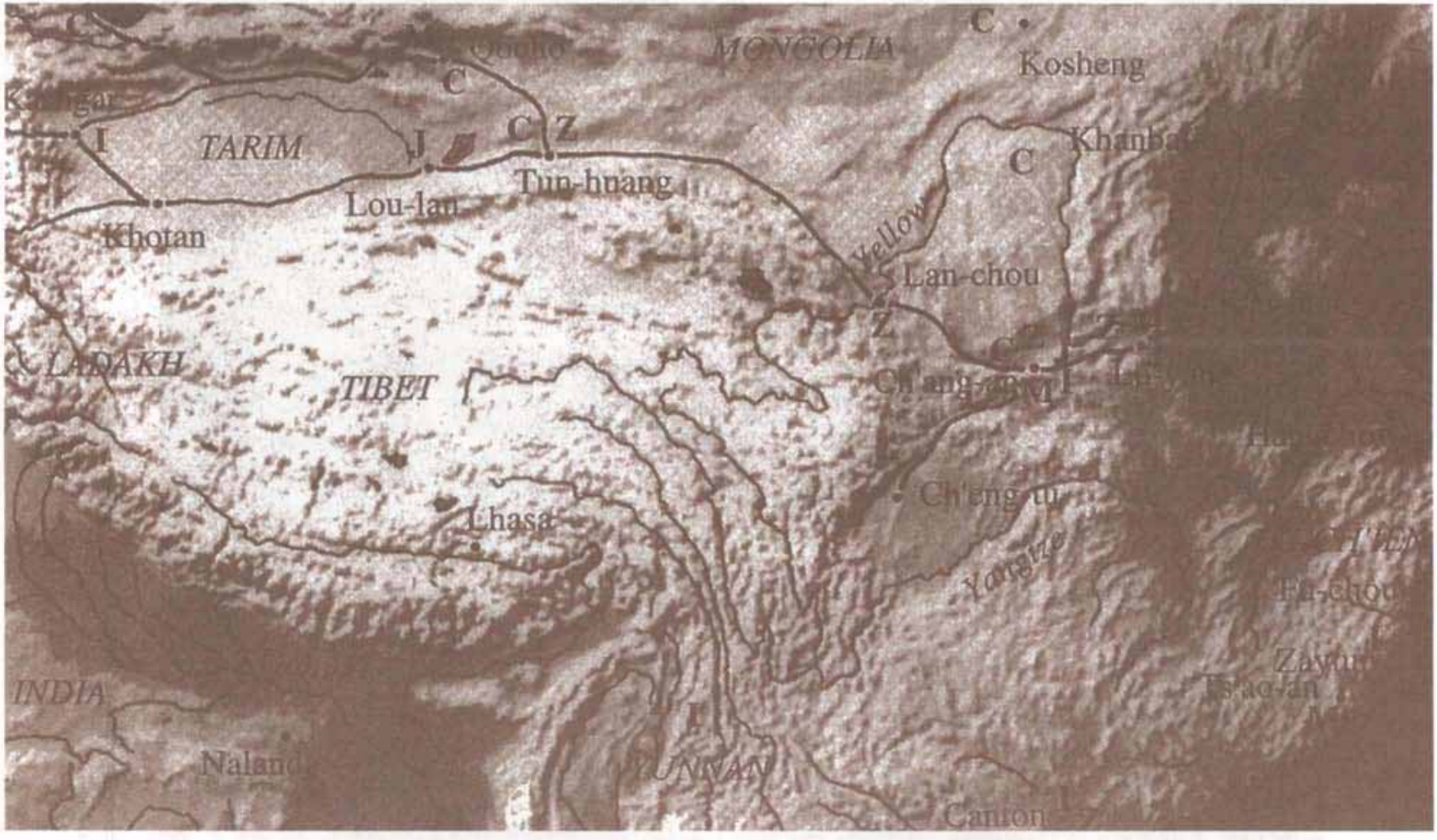
آوانوشت چینی

فارسی	وید ـ جایلز	پین‌ین
اَن شیگائو	An Shih-kao	An Shigao
جانگ چیاَن	Chang Ch'ien	Zhang Qian
چوآَن جوْ	Ch'uan-chou	Quanzhou
فوسیاَن / فوْشیاَن	Fu-hsien	Fuxian
فوْجیاَن	Fu-chien	Fujian
سیوْنگ‌نوْ/شیوْنگ‌نوْ	Hsiung nu	Xiongnu
سیوْاَن‌زانگ/شیوْاَن‌زانگ	Hsiung-nu	Xionnu
سیوْاَن‌زونگ/شیوْاَن زونگ	Hsuan-tsung	Xuanzong
لائوزه Lao Tzu	Laozi	
لویانگ Lo-yang	Luoyang	
سین‌جیانگ/شین‌جیانگ	Sinkiang	Xinjiang
سلسله‌ی سونگ	Sung dynasty	Song dynasty
دائوئیسم	Taoism	Daoism
تیاَن‌شَن	Tien Shan	Tianshan
تسائوشَن	Ts'ao-shan	Caoshan
دون‌هوانگ	Tun-huang	Dunhuang
یوْئه‌جی	Yueh-chih	Yuezhi



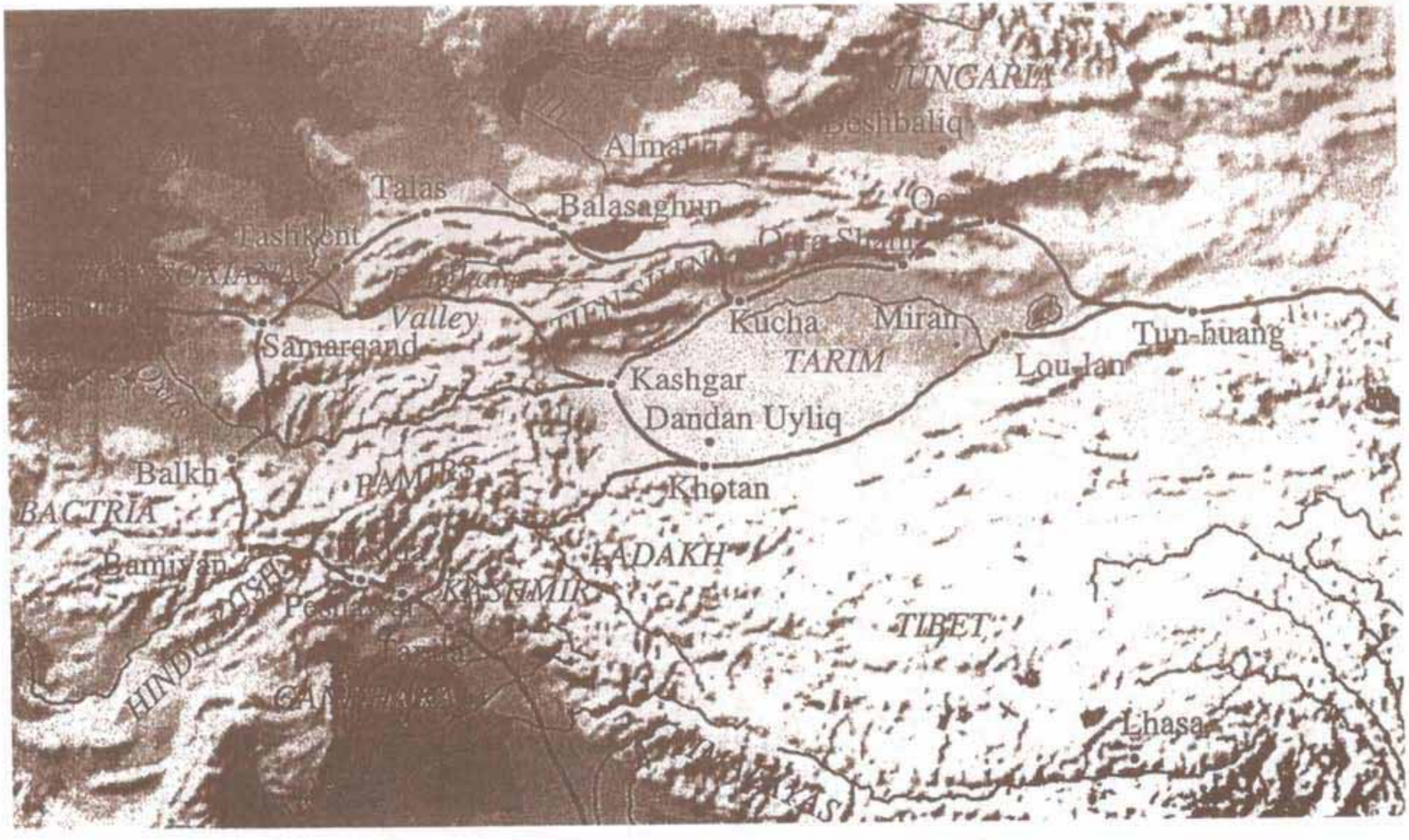
جاده‌ی ابریشم


THE STEPPE
Talas
Aleppo
Bukhara
Samarqand
Marv
Hamadan
Balkh
Esfahan
Bamiyan
IRAN
Medina
Mecca
ARABIA
Mathura
INDIA
miles 100
500
1000



اقلیت‌های دینی در طول جاده‌ی ابریشم شرقی

I مسلمانان، C مسیحیان، M مانویان، J یهودیان، Z زرتشتیان


JUNGARIA
Beshbaliq
Almaty
Talas
Balasaghun
Tashkent
Qo
Qara Shahr
Valley
Kucha
Miran
Samarqand
TARIM
Tun-huang
Lou-lan
Kashgar
Dandan Uyliq
Balkh
PAMIRS
Khotan
BACTRIA
LADAKH
Bamiyan
KASHMIR
TIBET
Lhasa
miles 100
500

آسیای مرکزی

فصل اول

جاده‌ی ابریشم و مسافرانش

در طی دهه‌های پایانی قرن نوزدهم، افسون‌زدگی عامه‌ی اروپایی‌ها برای جهان آن‌سو به اوج رسید. امپراتوری‌های بریتانیا و فرانسه جهان را گسترش داده بودند، و کارگزاران‌شان از مستعمرات کالاها و داستان‌های عجیب و غریب به کشورهاشان می‌فرستادند. شاعران و نقاشان رؤیاهاشان رااز شرق وسوسه‌انگیز روی کاغذ و بوم می‌نگاشتند.

آخرین گوشه و کنارهای پرت‌افتاده‌ی جهان فهرست کشفیات اروپایی‌ها را کامل می‌کرد؛ کوه‌ها را مساحی و سرچشمه‌های رودهای بزرگ را معین می‌کردند و نقشه‌ی آن‌ها را می‌کشیدند. اروپایی‌ها برای نخستین بار به تبت و سرزمین‌های دور دست دیگر رخنه می‌کردند، همان‌طور که عوامل بریتانیایی و روسی و آلمانی خطر کرده به دست نیافتنی‌ترین نقاط آسیای مرکزی راه یافته می‌کوشیدند راه را برای ادعاهای استعماری‌شان هموار کنند.

تاریخ اصطلاح **جاده‌ی ابریشم**، البته نه واقعیت آن، به این دوره‌ی رومانتیک می‌رسد. در واقع، شبکه‌ی تجاری فراآسیایی که جهان مدیترانه را به آسیای خاوری می‌پیوندد بیش از چهارصد سال پیش جوانیش را پشت سر گذاشته بود،[1] و یک بازیگر اواخر قرن نوزدهمی یک شبکه‌ی توطئه‌چینی معروف به **بازی بزرگ**،[2] یعنی فردیناند فُن ریشتوفِن،[2] اصطلاح «**جاده‌ی ابریشم**»[3] را (به زبان

۱. The Great Game. بازی بزرگ اصطلاحی است که معمولاً آن را به آرتور کانالی Arthur Conolly نسبت می‌دهند، و در وصف رقابت و کشاکش میان امپراتوری بریتانیا و امپراتوری

بومی آلمانی‌اش) ساخت، که کم‌کم نشانگر حسی از چیزهای عجیب و غریب و ماجراجویی شد.

«جاده‌ی ابریشم» نه یک جاده که جاده‌های بسیاری بود؛ در واقع شبکه‌یی از جاده‌هایی بود که عموماً رو به شرق و غرب می‌رفت، اما شاخه‌هایی از آن هم به درون ایران جنوبی و استپ‌های شمالی اوراسیا و به جنوب به هندوکش تا شبه‌قاره‌ی هند کشیده می‌شد. گویا ریشتوفن اولین کسی در تاریخ بود که راه‌های بَرّی یا کاروان‌رو را به صورت مفهوم «جاده‌ی ابریشم» درآورد ــ دست کم هیچ‌کس دیگری به فکر یک چنین برچسب دل‌نشینی نیافتاده بود.

اما جاده‌ی ابریشم از وقتی که به شکل یک مفهوم ساخته و پرداخته شد تخیل غربی را اسیر خود کرده و به بند کشیده است. پندارهایی از شهرهای افسانه‌یی و اقوام عجیب و غریب، کوه‌ها و صحراهای هیبت‌انگیز و کارهای شگرفِ مرگ‌شکنِ مسافرانِ راه دشوارِ دور[۴] به ما داده است.

از آغاز قرن بیستم گزارش‌های کاشفان [از این‌گونه سفرها] کتاب‌های پرفروشی بوده‌اند و امروزه هنوز هم چاپ می‌شوند. داستان‌ها نوشته‌اند، فیلم‌های داستانی و مستند ساخته‌اند، تورهای مسافرتی راه انداخته‌اند، صندوق هیأت‌های باستان‌شناختی تأسیس کرده و همایش‌های بین‌المللی برگزار کرده‌اند، که مضمون همه‌شان جاده‌ی ابریشم بوده است. جاده‌ی ابریشم مثل هر تکیه‌کلامی که زیبایی آن تعریف مبهمی دارد، می‌تواند هر آن چیزی باشد که دل‌مان می‌خواهد؛ می‌تواند جوهر همه‌ی رؤیاهای ما باشد.

داستان‌سرایان امروزی جاده‌ی ابریشم معمولاً داستان‌شان را با مأموریت

روسیه‌ی تزاری بر سر برتری در آسیای مرکزی به‌کار برده می‌شود. این رقابت و کشاکش استراتژیک را روس‌ها «مسابقه‌ی سایه‌ها» می‌خواندند. عموماً دوره‌ی کلاسیکِ بازی بزرگ را تقریباً از ۱۸۱۳ تا معاهده‌ی ۱۹۰۷ روس و انگلیس می‌دانند. به دنبال انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ دوره‌ی دومی که شدت‌اش کم‌تر بود، شروع شد. از en. Wikipedia.org. م.

2. Ferdinand von Richthofen 3. Seidenstraβe

۴. «راه دشوارِ دور» همه‌جا برای long-distance انگلیسی:

به بازارگانی از ایران به تور بپیمودم این راهِ دشوارِ دور (فردوسی)

جانگ‌چیان[1] شروع می‌کنند. او را ووُدی[2] خاقان سلسله‌ی هَن[3] در چین، در ۱۳۹ ق‌م به «سرزمین‌های غربی» فرستاد که با یک قوم چادرنشین هند و اروپایی، که نزد چینیان به یوئه‌جی[4] معروف است، پیمان اتحادی علیه کنفدراسیون استپ‌نشین[5] دیگری ببندد که آن را چینیان سیوُنگ‌نوُ[6] می‌خواندند (که احتمالاً پیشینیان هوُن‌ها / خیونان[7] بودند). این قوم با تهاجمات گاه و بیگاه‌شان به چینیان، که حتا دیوار بزرگ [یا، دیوار چین] هم نمی‌توانست مانع‌شان شود، آنان را به ستوه آورده بودند. جانگ در مأموریتی که بدان گماشته شده بود ناکام ماند اما از سفرهایش که سیزده سال طول کشید و شاید تا شمال غربی هند هم رفته باشد، چیزها آموخت. در طی این دوره سیوُنگ‌نوُها او را به اسارت گرفته زندانی کردند، اما او فرار کرد، و در راه بازگشت به وطن، پیش از آن‌که سرانجام بتواند به آن‌جا بازگردد و گزارش‌اش را تقدیم خاقان کند، باز گرفتار و اسیر آن‌ها شد.

نویسنده‌یی گفته‌است که مأموریت جانگ بیش‌تر «یک مأموریت جاسوسی با نفرات به درد نخور»[3] بود تا یک سفارت رسمی.

بگذریم. داستان‌هایی که این مسافر از سرزمین‌ها و اقوام غربی[8] برای ووُدی گفته بود فرصت‌های اغواکننده‌یی برای دادوستد بود. ظرف چند سال سوداگران چینی منظماً خطر سفر دشوار غرب را از طریق دالان گانسوُ،[9] حول صحرای هول‌انگیز تاکلاماکن،[10] و آسیای مرکزی به جان خریدند.

1. Chang-ch'ien 2. Wu-ti 3. Han 4. Yueh-chih

۵. steppe: دشت‌های نیمه‌خشک پهناور علف‌پوش، با بیشه‌های پراکنده، که در جنوب شرقی اروپا و سیبری دیده می‌شود. از واژه‌ی روسی step به معنی زمین پست گرفته شده است. م.

6. Hsiung-nu 7. Hun

۸. در این کتاب غرب به معنای سرزمین‌ها یا کشورهایی در غرب چین است، مثلاً آسیای مرکزی، هند اگر غیر از این باشد گفته خواهد شد. م.

9. Gansu

۱۰. Takla Makan، رومی‌نوشتِ عبارت چینی T'a-k'o-la-ma-kan Shan-mo تا ـ کو ـ لا ـ ماگَن شَن مو، صحرایی که بیش‌ترین بخش حوضه تاریم [طارِم Tarim] را تشکیل می‌دهد.... (فرهنگ جغرافیایی وبستر). م.

گویا در طی بیست سال بعد، یا در این حدود، این دادوستد رونق گرفته است. وُودی خصوصاً مشتاق به‌دست آوردن اسب‌های ناحیه‌ی دایوُآن[1] بود که این احتمالاً همان دره‌ی فرغانه در اوزبکستان کنونی است که جانگ از آن دیدن کرده بود. چینیان این اسب‌ها را «اسب‌های آسمان» یا «اسب‌های آسمانی» می‌خواندند که «خون عرق می‌کردند» (نمودی که ناشی از انگل‌های پوستی بود). اما مردم دایوُآن رغبتی به فروش تعداد زیادی از آن‌ها را نداشتند، و سرانجام در ۱۰۴ ق‌م خاقانِ هَن سرداری به‌نام لی‌گوُانگ[2] را در رأس سپاه بزرگی با این فرمان روانه کرد که او باید آن اسب‌ها را به‌زور به چنگ آورد. از آن‌جا که زاد راه این سپاه کافی نبود بیش‌ترشان از گرسنگی در آن جاده جان باختند.

وُودی سخت به تقویت آنان برخاست و آن‌ها پس از دو سال به مقصد رسیدند و سرانجام موفق شدند که ساکنان دایوُآن را به بستن پیمان تسلیم وادارند. هر چند که چینی‌ها در پایان کار فقط توانستند کمابیش سی‌تایی از «اسب‌های آسمانی» را به چین ببرند اما بی‌گمان آن راه تجاری باز شده و اداره‌ی بخش شرقی آن به دست دودمان هَن افتاده بود.

به رغم برجستگی این رویداد، که به‌تفصیل در منابع چینی آمده، احتمالاً تجارت بَرّی فراآسیایی خیلی زودتر از عصر هَن غرب را با چین مرتبط کرده بود. (ابریشمی را در مصر یافته‌اند که به حدود ۱۰۰۰ ق‌م می‌رسد و در اروپا هم در حدود سیصد سال بعد از آن.)[4] اما تاکنون کم بودند کسانی ـ خود اگر کسانی بوده باشند ـ که توانسته باشند این سفر دراز و جان‌شکار فراقاره‌یی را به عنوان یک سفر یگانه پیش بگیرند. ابریشم و سایر کالاهای نفیس را در مراحلی به‌هم پیوسته حمل و نقل می‌کردند، که در بخشی دارای شبکه‌های اقتصادی کمابیش متمایز و در دست نظام‌های سیاسی گوناگون بود.

تجربه‌ی نیکولو، مافِئو و مارکو پولو، که رفت و برگشت تمام فاصله‌ی از ونیز تا چین را در قرن سیزدهم شامل می‌شد، آن‌قدر بعید بود که در نظر هموطنان

1. Ta-yuan 2. Li-kuang

ایتالیایی‌شان کاملاً باور نکردنی می‌نمود. پولوها موفقیت‌شان را مدیون پاکس مونگولیکا *Pax mongolica* یا صلح و ثبات مغولی بودند، که بیش‌تر اوراسیا را برای نخستین بار در تاریخ تحت یک حکومت درآورد. در طی قرن بعد، دیگران، هم آسیایی و هم اروپایی، دست به چنین سفر بزرگی زدند. یک بازرگان ایتالیایی قرن چهاردهمی حتا نوعی سفرنامه‌ی آسیا برای سوداگران نوشت.[5] اما به‌طور کلی این نوع تماس شخصی مستقیم میان شرق و غرب نادر بود.

روند تاریخی این بود که نقش بیش‌تر شرکت‌کنندگان در حمل و نقل کالا در سراسر آسیا حالت انتقالی داشت. دلال‌های آسیای مرکزی شاید به سرزمین‌های بیگانه در شرق یا غرب سفر کرده حتا آن‌جاها دفاتر تجاری زده باشند اما در تاریخ نمونه‌های تأییدشده‌یی نداریم که کسانی خود مستقیماً ابریشم یا چیزهای دیگر را در دوره‌ی پیشامغول از چین به کشورهای سواحل مدیترانه برده باشند؛[6] در بازنگری گذشته باز هم ارتباطات کلی آشکار می‌شود. از این رو، چون پذیرفته‌ایم که نام‌گذاری **جاده‌ی ابریشم** اختراعی تازه است، آن را به مشابه‌ی یک اصطلاح کلی نگه می‌داریم که مبین شبکه‌ی پیچیده‌یی از جاده‌های کاروان‌رویِ سراسر آسیا است.

دانشمندان یا شیادان

ما هم مفهوم **جاده‌ی ابریشم** و هم بسیاری از دانش‌مان را از تاریخ این جاده به کارگزار-کاشف‌های آغاز قرن بیستم مدیونیم. خیلی‌هاشان، مثل اورل استاین[1]، آلبرت فون لو کوک[2]، پل پلیو[3] و لنگدون وارنر[4] (پروفسورِ دانشگاه هاروارد که سرمشق ایندیانا جونزِ استیون اسپیلبِرگ [کارگردان سینما] بود) دانشمند بودند و به تاریخ و فرهنگ نواحی‌یی که از آن‌ها دیدن می‌کردند دلبستگی واقعی داشتند. آن‌ها غالباً نه فقط از بودجه‌ی حکومتی و حمایت دیپلوماتیک بل‌که از حمایت موزه و دانشگاه نیز برخوردار بودند. آن‌ها باستان‌شناسان مشتاقی

1. Aurel Stein 2. Albert von le Coq 3. Paul Pelliot
4. Langdon Warner

بودند گیریم که همیشه دقیق نبودند، اما با پشتکار و با مهارت یا با پول و نیرنگ، گنج‌های دیری گم‌شده‌ی معماری، نگارگری و ادبیات را، که خیلی از آن‌ها ماهیت دینی داشتند، کشف کردند.

یک نمونه از کمک ماندگار این مردان به تاریخ ادیان این است که پیش از فعالیت‌های آنان، ما کمابیش چندان چیزی از مانویت که روزگاری سنتی بزرگ بود نمی‌دانستیم. این دین گنوسی[1] در طی زندگی آغازینش از قرن‌های سوم تا نهم میلادی، در سراسر سواحل مدیترانه و آسیای باختری از جاذبه‌ی عظیمی برخوردار بود تا آن حد که مدافعان مسیحیت، آیین زردشت و اسلام همه آن را برای بقای سنت‌های خودشان بزرگ‌ترین تهدید می‌دانستند. مانویت در غرب به طرزی قهرآمیز ریشه‌کن شد، و تا پایان قرن ششم همه‌ی اثرات وجود آن نیز نیست و نابود شدند. تا قرن دهم مانویان کمی در مناطق حیاتی اسلامی باقی مانده بودند. اما این دین هفت‌صد سال دیگر هم در طول جاده‌ی ابریشم، در اقصای شرق آن، باقی ماند.

قرن‌های بسیاری مانویت تنها از طریق مجادلات دشمنانش (مثل آگوستین قدیس، که خودش اول مانوی بود) شناخته می‌شد، تا این که در آغاز قرن بیستم آثار مکتوب واقعی مانوی پیدا شد که در طاق‌هایی فراموش شده و زیر بیابان‌های ترکستان شرقی، یعنی سینجیانگ /شین‌جیان کنونی، مدفون و حفظ شده‌اند. (بعداً در مصر هم متن‌های مانوی پیدا شدند.) و این نوشته‌ها، همراه با خرابه‌های بناها و تکه‌هایی از دیوار نگاره‌ها، بقایای یک کشور مانوی قرن‌های نهم و دهم بودند، و این پس از هنگامی بود که این دین ایمان رسمی امپراتوری ترک اویغور شده بود.

نمی‌خواهم بگویم که قصد و غرض ماجراجویان دانشمند آغاز قرن بیستم همیشه صرفاً شرافتمندانه بود. مثلاً، اورل استاین می‌فهمد که یک رهرو بودایی موقعی که داشته غارمعبدی را تعمیر می‌کرده به‌طور اتفاقی نهانخانه‌ی بزرگی از

1. Gnostic

نسخه‌های خطی پیداکرده بود. خودش را به آن جا می‌رساند و بعد با ترغیب آن رهرو نسخه‌های خطی را صاحب می‌شود[۱] اگر چه استاین اروپایی بود اما در واقع شاگرد معنوی سیوآن‌زانگ زائر بودایی معروف بود. همان‌طور که آن زائرِ قرن هفتمی بسیاری از آثار سَنسکریت را «نجات داد» و آن‌ها را از هند به چین برد، استاین هم مُصر بود که حالا او رسالت دارد که این آثار را بار ارابه‌ها کرده به انگلستان ببرد. استاین دلیل‌تراشی می‌کند که «من داشتم یک کار خیر می‌کردم و آن آثار بازمانده‌ی ادبیات و هنر باستانی بودایی را برای دانش‌پژوهی غربی نجات می‌دادم، حال آن‌که جهل محلی این‌ها را از سرِ غفلت به امان خدا رها کرده بود که سرآخر هم از میان می‌رفتند.»[۶]

فن لوکوک استدلال مشابهی می‌کند اما با نتایج غم‌بارتری. او کارگرهایش را واداشته بود که تمام دیوارهایی را که روی‌شان یک دیوارنگاره‌ی قرون وسطایی بودایی و مانوی بود درآورند، اما آن‌ها کار را تا حدی از روی بی‌مبالاتی انجام دادند و در جریانِ درآوردنِ دیوارنگاره‌ها و بردن آن به آلمان خیلی از نقاشی‌ها سخت آسیب دید. ضربه‌ی جان‌ستان هم در پایان جنگ جهانی دوم به آن‌ها وارد شد، به این معنی که بیش‌تر آن‌ها در اثر بمباران برلین از سوی متفقین نابود شد. امروزه از آن نقاشی‌های از دست‌رفته فقط چاپ‌هایی رنگی که فن لو کوک در ۱۹۱۳ درآورده بود باقی مانده است.[۹] به رغم ماهیت بی‌مبالات ادعای استاین، این هم درست است که پژوهش بعدی را در زمینه‌ی متن‌های جاده‌ی ابریشم غربیان کرده‌اند، هرچند با یارمندی‌های فراوان دانشمندان ژاپنی و چینی، اما معلوم شد که این نسخه‌های خطی به هفده زبان مختلف نوشته شده

۱. در واقع «بُزخری» می‌کند. استاین و همکار چینی‌داناش، جیانگ، این رهرو را که نامش وانگ بود خام می‌کنند و با دادن چهل «نعل اسب» نقره (در حدود ۵۰۰۰ روپیه) همه‌ی آن دست‌نوشته‌ها را که نزدیک به سیصد بسته و شامل متن‌های بودایی چینی و نقاشی‌ها و پرده‌ی زری‌دوزی بود از چنگش درمی‌آورند «که این برای وانگ بس بود که به ولایتش برود و باقی عمر را در آرامش زندگی کند.» بعد هم با دادن چهار «نعل اسب» دیگر صاحب ۵۰ بسته‌ی دیگر از متن‌های تبتی می‌شوند. م. به نقل از:

Susan Whitefiled (2004): Aurel Stein and the Silk Road. p. 72

بودند، که خیلی از آن‌ها را هیچ تنابنده‌یی در آغاز این قرن ندیده بود. اکثر آن‌ها کتاب‌های بودایی‌اند، اما شمار قابل توجهی از آن‌ها کتاب‌های مانوی و مسیحیِ نسطوری‌اند. استاین یک سند تجاری قرن هشتمی یهودی به خط عبری را از خاک درآورده که قدیمی‌ترین نمونه‌ی شناخته شده‌ی زبان فارسی نویِ «اسلامی» است.[10]

زبان‌شناسان اروپایی موفق شدند بیش‌تر این زبان‌های دیری فراموش شده را بخوانند و فرایند ترجمه‌ی آن‌ها را به زبان‌های جدید آغاز کرده‌اند.[11] از این‌ها گذشته، امروزه کاوش‌های باستان‌شناختیِ بی‌شماری در چین غربی، اکنون به سرپرستی و نظارت دولت چین، فعالیت دارند. خیلی از مطالبی که در این کتاب آمده مدیون این یافته‌های قرن بیستمی است که در هوای خشک بیابانی چین غربی محفوظ مانده بودند و نیز مدیون کوشش‌های دانش‌پژوهان معاصر است که محتوا و معنای آن‌ها را روشنگری کرده‌اند.

متن‌های دینی و نقاشی‌های یافته‌شده در ترکستان شرقی (که اکنون به چینی سینجیانگ خوانده می‌شود)، همراه با اسناد باستان‌شناختی و مکتوب از جاهای دیگر آسیای مرکزی، گواهی است بر یک همجوشی غریبِ اندیشه‌های دینی که از مسیحیت و یهودیت، آیین بودا و آیین زردشت گرفته شده‌اند. این آمیزه غالباً در تلفیق حساب‌شده‌ی خاص مانویت تجلی می‌کند.

در واقع به نظر می‌رسد که شرق آسیای مرکزی در دوره‌ی پیشامدرن یک بوته‌ی گُدازِ[1] سنت‌های دینی شده بود چون که برای باورهای دیگراندیش کارِ پناهگاهِ دورافتاده‌یی را می‌کرد، و در دوره‌ی مغول از نظر دینی یکی از متنوع‌ترین مکان‌های جهان بود. این که چه‌گونه این محیط دینیِ کثرت‌گرا به‌صورت یکی از همسان‌ترین مناطق اسلامی جهان درآمد از مسائل پیچیده‌تر تاریخ جاده‌ی ابریشم است.

1. melting pot

دین و تجارت

اتفاقی نیست که در سراسر تاریخ، اندیشه‌ها و فن‌آوری‌ها در طول راه‌های تجاری گسترش یافته و بازرگانان در شمار نخستین ناقلان آن‌ها بوده‌اند. باید در این زمینه این‌طور فکر کرد که سوداگران سیار کارشان فقط داد و ستد و حمل و نقل کالا نیست بل‌که در طول راه با مردم نشست و برخاست می‌کنند، بده‌بستان و مشاهده می‌کنند، و تأثیرات و تصورات‌شان را از آن‌ها با خود به خانه می‌برند.

تنها سوداگران نیستند که در راه‌های تجاری آمدوشد می‌کنند؛ خیلی از مسافران دیگر هم از شبکه‌هایی که حاصل فعالیت تجاری‌اند بهره‌مند می‌شوند. سوداگران جهان جدید نیروی پیش‌برنده‌ی پشتِ صنعت خطوط هوایی‌اند، حتا اگر مسافر معمولی خیلی به این رابطه فکر نکند. همین‌طور، شبکه‌ی شاهراه‌های میان ایالت‌ها به‌مثابه‌ی وسیله‌یی برای ترغیب حمل و نقل کامیون‌ها ساخته شد ــ این فکر باعث می‌شود موقعی که دارید در این بزرگراه‌ها رانندگی می‌کنید و باد هجده چرخ می‌گیردتان و شما تقلا می‌کنید فرمان ماشین را کنترل کنید، آه و نفرین‌تان ملایم‌تر شود!

در سال‌های اخیر به نقش تجارت مسافت‌های دور و دراز، یا «راه دشوارِ دور»، در گرده‌افشانی چلیپاییِ[1] فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها توجه روز افزونی شده است.[12] این کتاب که موضوعش نمونه‌ی خاص گسترش اندیشه‌های دینی است حاکی از آن است که دین‌ها چه‌گونه در طول راه‌های تجاری بَرّی آسیایی، در دوره‌های پیشامدرن، با سوداگران و کالاهای‌شان همراه بوده‌اند. این حکایت، سرگذشت کوچ، دیدارها، واکنش‌های متقابل و پاسخ‌ها، سازگاری و دیگرگونی مستمر است. هرچند خواننده توجه دارد که این فقط بخشی از پویاییِ تاریخیِ بسیار گسترده‌تری از تعامل و بده‌بستان و گرَوِش فرهنگی است. اگرچه تجارتِ راه دشوار دور، فی‌نفسه «تبیین» چند و چون گسترش دین‌ها در آسیا یا چراییِ

1. cross-pollination

گرویدن آسیایی‌ها به آن‌ها نیست، اما این‌جا وضعی پیش می‌آید که عامل مهمی است، آن‌قدر مهم که موضوع نوشتن کتابی شود.

اگرچه برخی از سنت‌های دینی در این داستان (مسیحیت، اسلام، یهودیت و آیین بودا) امروزه برای ما آشنا هستند، اما اگر بخش زیادی از آن‌چه را که از جلوه‌های جدید آن‌ها می‌دانیم در زمینه‌ی جاده‌ی ابریشم فرافکنی کنیم بی‌گمان بیراهه رفته‌ایم. ما گرچه غالباً از «قلمروِ مسیحیت»، «جهان اسلام» و مانند این‌ها سخن می‌گوییم اما دین‌ها نهادهای تک‌سنگی[1] و ثابتی نیستند که هر کدام فقط در حوزه سلطه‌ی خاص خود مانده باشند. در واقع، دین‌ها به ارگانیسم‌ها می‌مانند: روزی به جهان می‌آیند، رشد می‌کنند، تکامل می‌یابند، تأثیرات گوناگونی را از سر می‌گذرانند، و با محیط‌هاشان سازگار می‌شوند. با همسایگان بگومگو می‌کنند، دوره‌های خودکاوی دردناکی را تجربه می‌کنند، روزهای خوش و ناخوش دارند. شاید جایی مثل سلول‌ها تقسیم شوند و هر یک زندگی نویی پیش گیرند. در طی زمان، چون خود را نشان داده‌اند شاید در حالت اعتماد به نفسِ بلوغ ماندگار شوند. گاهی هم آخر می‌میرند. این‌ها، خصوصاً در چین، غالباً فقط جذب می‌شوند. هیچ چیز نمی‌تواند سرشت همپیکر سنت‌های دینی را بهتر از نمونه‌های تجربه‌های آن‌ها در طول جاده‌ی ابریشم تصویر کند.

جاده‌ی ابریشم فقط یک مسیر نبود که در طول آن دین‌ها دست بلند کرده سوار شده و به شرق رفته باشند؛ بل‌که این جاده همچون آدابِ گذرِ شکل‌دهنده و دیگرگون‌کننده‌یی بود. هیچ دینی در پایان آن سفر پُرتکاپو دست نخورده نمی‌ماند. تأثیرات شکل دهنده‌ی کلیدی را در تکامل آغازین جنبش‌های مَهایانَه و پاکبوم[2] که تا حد زیادی بخشی از تمدن آسیای خاوری شدند، باید در رویارویی کهن‌تر آیین بودا در طول جاده‌ی ابریشم جُست.

مانویت، که در غرب [آسیا و روم] زیرزمینی شده بود، در قرن هشتم به شکل یک نیروی سیاسی قوی در ترکستان شرقی ظاهر می‌شود، بعد به‌تدریج با

1. monolithic 2. Pure Land

توده‌ی بی‌شکلِ دین عامیانه‌ی چینی می‌آمیزد. مسیحیت نسطوری، که به عنوان بدعت و رَفض از قلمروِ بیزانس رانده شده به شرق می‌رود و صدها هزار تن از اقوام استپ اوراسیایی را زیر نفوذ خود می‌گیرد و قرن‌ها بعد به شکل کابوس اولین داعیان کاتولیک چین ظاهر می‌شود؛ این‌ها می‌بینند که مسیحیت نسطوری به مثابه‌ی مسیحیت شناخته شده‌ی مقیم شرق راحت آن‌جا سنگر گرفته است.

اسلام، که به نیروی توفیق نظامی اعراب پیش برده شده بود، در قرن هشتم در جاده‌ی ابریشم ظاهر می‌شود، و به دنبال جنگ طراز در ۷۵۱ در نیمه‌راه متوقف می‌شود. اسلام مستقیم و نامستقیم، مثل پیشینیانش از طریق تجارت به سمت شرق برده می‌شود. این سنت نو به همان شکلِ مالِ اعراب باقی نمی‌ماند: بل‌که به ایرانی‌ها، ترک‌ها، چینی‌ها تعلق می‌گیرد، و از فرهنگ‌های آن‌ها تغذیه می‌کند. از این‌ها گذشته، اندیشه‌ها، مثل افراد، اگر بخواهند در اقلیم‌های بیگانه باقی بمانند باید ذوق‌های نو و حامیان تازه پیدا کنند.

وجود راه‌های تجاری و فعالیت‌های تجاریِ پیوسته که از زمان‌های کهن فرهنگ‌های گوناگون را به هم می‌پیوست به این معنی بود که اندیشه‌های دینی (مثل فن‌آوری و جنبه‌های دیگر فرهنگ) می‌توانستند به‌آسانی در طول شبکه‌های تجاری که اوراسیا را هم دربرمی‌گرفت گسترش یابند. در واقع، این گسترش شاید مثل آب روانی که جوها را پیدا می‌کند اجتناب‌ناپذیر بود. اما رابطه‌ی دین ـ تجارت از دوسو تقویت می‌شد. مثلاً، گسترش آیین بودا تقاضای ابریشم را افزایش داد، که در آیین‌های بودایی مصرف داشت، و هم از این راه انگیزه‌ی فعالیت تجاری در راه دشوارِ دور بود که خود در درجه‌ی اول گسترش آیین بودا را تسهیل کرده بود.[13]

تجربه‌ی کاروان

اگر کسی در آسیای پیشامدرن می‌بایست یا می‌خواست از جایی به جایی برود، عاقلانه‌ترین راهی (در واقع، عملاً تنها راهی) که تضمین می‌کرد مسافر در این

سفر جان سالم به مقصد ببرد پیوستن به کاروانی بود که در همان جهتی می‌رفت که او می‌خواست برود. سفر مقوله‌یی بسیار گران و پرخطر بود، خصوصاً اگر شخص خواسته باشد دورتر از نقاط پرجمعیت برود.

آسیای داخلی[۱] دارای راه‌های دور در سرزمین‌های نامهربان است، که بیش‌تر کم‌آب و با ساکنانی اندک‌اند که غالباً مسافات بعید آن‌ها را از هم جدا می‌کند. راهِ از سواحل مدیترانه به چین را برخی از بلندترین و ناهموارترین رشته کوه‌های جهان سد می‌کنند، با برخی از خشک‌ترین و پهناورترین بیابان‌ها و یک اقلیم بی‌نهایت بَرّی که سفر را چه در زمستان چه در تابستان بی‌نهایت دشوار می‌کند.[۲]

ستیزنده‌ترین مناطق، از نظر طبیعی، آن‌هایی‌اند که بیش از همه از دسترس دستگاهای دیوانی دورند و همین سبب می‌شود که این نقاط اولین مناطق کاروان‌زنی و کاروان‌شکنی باشند.[۳]

کاروان‌ها به طرق گوناگون حریف همه‌ی این مشکلات می‌شدند. ایمنی در شمار کاروانیان است و کاروان‌ها هر بار مشتمل بر صدها تا هزارها مسافر بودند. آن‌ها از راه‌های کاروان‌رو می‌رفتند و از این‌رو احتمال نمی‌رفت که گم شوند؛ روزانه مراحل معینی را طی می‌کردند، در منزل‌های معینی رحل اقامت می‌افکندند که ساکنان محلی منتظرشان بودند و نیازهاشان را برمی‌آوردند. دلالت‌شان را معمولاً کاروان‌سالارانِ راه‌دان به عهده داشتند که پیش از این در

۱. مقصود از «آسیای داخلی» مغولستان، آسیای مرکزی شرقی و سیبری جنوبی است. (مؤلف)

۲. به چند نمونه از دشواری این‌گونه راه‌ها توجه کنید:

همان مرحله است این بیابان دور که گم شد درو لشکر سلم و تور (فردوسی)

ندانی که ویران شود کاروان گه چو برخیزد آمد شد کاروانی؟ (منوچهری)

چرا دل بر این کاروان گه نهیم؟ که یاران برفتند و ما بر رهیم (سعدی)

ملول از همرهان بودن طریق کاروانی نیست بکش دشواری منزل به یاد عهد آسانی (حافظ)

۳. «مردمانی‌اند دزدپیشه، کاروان‌شکن و شوخ‌روی» (حدودالعالم) (نمونه‌ها از فرهنگ بزرگ سخن). م.

این راه سفر کرده بودند، و سعی می‌کردند که تأیید و حمایت تمام مراجعی را که کاروان از سرزمین‌هاشان می‌گذشت به‌دست آورند. گهگاه کاروان‌ها محافظان سپاهی داشتند خصوصاً در نواحی خطرناک یا آشوب‌زده.

واحه‌های جاده‌ی ابریشم ــ مرو، بلخ، بخارا، سمرقند، کاشغر، تورفان، ختن و آن‌های دیگر ــ رونق و غالباً حتا همان وجودشان را مدیون نظم عبور کاروان‌ها بودند. کاروانسراهایی داشتند که شمار بزرگی از مسافران می‌توانستند در آن‌ها رحل اقامت افکنده و شبی یا شب‌هایی آن‌جا بیتوته کرده خستگی از تن به در کنند، زادراه و چیزهای دیگر بخرند، کالاهای محلی بخرند و به اهالی کالاهای وارداتی خودشان را بفروشند. مسافران غالباً چارپایان باربرشان را هم بده‌بستان می‌کردند که ستوران تازه، قبراق و استراحت کرده به‌دست آورند یا اسبی بفروشند و استری بخرند که برای مرحله‌ی بعدی سفر مناسب‌تر بود.

کاروانیان تعلقات شخصی‌شان را بیش‌تر پشت اسب و استر و الاغ می‌بردند. در بیابان از شتر استفاده می‌کردند: شترهای یک کوهانه در جنوب غربی آسیا و بُختی‌ها[1] در ارتفاعات سردتر آسیای داخلی. گزینه‌ی بدترین شرایط یَک/یاک[2] بود یا هایناگ[3] [همان غژگاو یا گاو خطایی؟ م.] که دورگه‌یی میان یَک نر و ماده گاو بود. الاغ و استر بارکش بودند، اما اسب و نره‌گاو و شتر ارابه می‌کشیدند. سرعت، که به‌گام شتر معین می‌شد، به‌گونه‌یی ملال‌آور کند بود: ساعتی چهار مایل [۶۴۳۶ متر، کمی بیش از یک فرسخ] بدون بار، و دو و نیم تا سه مایل با بار. متوسط شتربار در حدود سیصد پوند [۱۳۷ کیلو] بود. با این سرعت کاروان می‌توانست روزی سی مایل طی کند.[14]

حتا با حمایت و نظم و ترتیبی که کاروان فراهم می‌آورد، باز بلا و مصیبت کم نبود. ممکن بود که حتا برنامه‌مندترین قافله هم دچار از دست رفتن آب بدن، مردن از گرسنگی، و خستگی شدید شود. ای بسا که از توفان‌های برف یا شن کاروانی گم می‌شد، و حتا کاروان‌های بزرگ هم از حمله‌ی حرامیان در امان

1. Bactrian 2. Yak 3. Hainag

نبودند. روی هم رفته، سفر کردن، گذشته از مخارج آن، به جان خریدن خطرها بود.

از داستان‌های عجیب و غریب که بگذریم، آدم عاقل امیدوار بود که تا می‌تواند از حکایت و ماجرا بپرهیزد، و خدا خدا می‌کرد که بار دیگر روزی سالم به خانه برسد!

پیداست که آمد و شد کاروان‌ها در درجه‌ی اول به‌خاطر داد و ستد در راه دشوارِ دور بود. چون که برای بیش‌ترین قسمت سفر هیچ‌کس، مگر بازرگانان، نه مال و منالش را داشت و نه انگیزه‌اش را، یا جرأت تن دادن به چنین سفری را که هم شرایطش این‌همه توان‌فرسا بود و هم حاصلش نامعلوم. از این‌جا روشن می‌شود که چرا در جاده‌ی ابریشم بیش‌ترِ کالاهایی که حمل و نقل می‌شد، به نسبت حجم‌شان، کالاهای نفیسِ گران‌بها بود. با توجه به یک چنین سعی هراس‌انگیزی، سوداگر می‌بایست ایستادگی کند تا از متاعش سود کلانی ببرد و همین سبب می‌شد که سفر به زحمتش بیارزد.

حتا مردمی که برای مقاصد دیگری سوای تجارت به کاروان‌ها می‌پیوستند حال و روزشان همین بود. مأموریت‌های دیپلوماتیک همپای کاروان‌ها انجام می‌گرفت، و گاهی هم مردمی که ذوق و قریحه‌ی خاصی داشتند، یا خیال می‌کردند که دارند، راه دربارهای دور را پیش می‌گرفتند به این امید که برای گوهرشان خریدار دیگری پیدا کنند. کمی هم سخت‌جانان بودند که سفر می‌کردند تا آتش کنجکاوی‌شان را فرو بنشانند. دیگرانی هم بودند که شوق علم داشتند و به قصد تحقیق سفر می‌کردند.

با پیدایی دین‌های تبشیری یا تبلیغ‌گر، داعیان هم پیداشان شد. اول بوداییان، بعد مسیحیان و مانویان، و دست آخر هم صوفیان مسلمان به کاروان‌ها پیوستند که آن‌ها و «متاع معنوی»شان را به سرزمین‌های نو ببرند. سنت‌های دینی در سفر جاده‌ی ابریشم رو به شرق گسترش می‌یافتند و در طول راه ریشه می‌کردند، مسافران هم بیش از پیش می‌توانستند حتا در مکان‌های خیلی دور و

پرت‌افتاده همدینانی پیدا کنند، و این‌ها بودند که به مسافران یاری رسانده با آنان همراهی می‌کردند و در عوض مسافران نیز تماس با جهان بیرون را برای آن‌ها به ارمغان می‌آوردند.

گسترش سنت‌های دینی در سراسر آسیا نیز انگیزه‌ی سفر دینی یا زیارت بود. مثلاً، همین‌که آیین بودا در چین پاگرفت، کم‌کم در بوداییان چینی احساس نیاز به تماس مستقیم با منابع سنت‌شان در هند پیدا شد. رهروان چینی، که معروف‌ترین‌شان فاسیان در قرن پنجم و سیوآن‌زانگ در قرن هفتم بودند، از راه آسیای مرکزی در جاده‌ی ابریشم سفر کردند تا به شبه‌قاره‌ی هند رسیدند. در طی زمان زائران بودایی کره‌یی و ژاپنی هم پیداشان شد[15] و تا قرن سیزدهم ترک‌های مسیحی از مغولستان مثل ربان سئوما[1] / ابن صوما و مریدش مارکوس راهی سفرهایی به‌سوی غرب به فلسطین شدند.

از قرن دهم یا حتا پیش‌تر مرشدان صوفی به کاروان‌های جاده ابریشم می‌پیوستند تا تعبیرهای‌شان را از اسلام رو به شرق در آسیای داخلی و چین بگسترند. بارها جمع کثیری از مریدان بومی نصیب‌شان شد، و مردم شاید بیش‌تر به خاطر صاحب کرامات بودن‌شان به آنان می‌گرویدند تا به‌خاطر آموزه‌های قانونی[2] دین‌شان.

این پیران صاحب کرامت چون درمی‌گذشتند مریدان همیشه به حرمت آنان بقعه‌یی بر گورشان عَلَم می‌کردند که احتمالاً بعدها زیارتگاه می‌شد.

اما فقط، یا حتا در درجه‌ی اول، از راه دعوت نبود که اندیشه‌های دینی در طول جاده‌ی ابریشم گسترش می‌یافتند. قدیمی‌ترین نظام‌های دینی «سیار»ی که این راه رو به شرق را پیش گرفتند، یعنی [نظام‌های] ایرانی و عبرانی، ایمان‌های داعیانه یا تبشیری نبودند. حتا دین‌های به اصطلاح تبشیری بعدی نودینان‌شان را دست کم بیش‌تر از طریق اعتبارشان به‌مثابه‌ی سنت‌های بیگانه‌ی جهان‌وطنی گرد می‌آوردند تا از طریق دعوت فعال‌شان.

1. Rabban Sauma
2. canonical

این پدیده‌یی است که جری بنتلی[1] آن را به‌حق «نودینی از طریق همنشینی اختیاری»[16] نامیده است. بنا بر این تعبیر، اجتماعات محلی، خصوصاً در نواحی دور افتاده، مایل بودند بازرگانان بیگانه را که حلقه‌ی ارتباط آن‌ها با جهان بیرون بودند، ببینند ــ جهانی که تصور آن به مثابه‌ی چیزی بسیار پیشرفته‌تر و متمدن‌تر از زیستگاه پرت‌افتاده‌یی که شخص در آن می‌زیست دشوار نبود. همین‌گونه هم هر بومی‌یی که ساز و برگ فرهنگی بیگانگان را می‌پذیرفت (که دین خصوصاً یک نمونه‌ی قابل مشاهده‌ی آن است) حس می‌کرد، و شاید دیگران هم‌چنین حسی داشتند، که او با آن جهان بزرگ‌تر بیرون بستگی بیش‌تری دارد.

یک وجه مهم این گرایش برای کسی که کارش داد و ستد بود، ملاحظه‌ی عملی حفظ نیرومندترین و پهناورترین بستگی‌های ممکن با همکاران تجاری‌اش بود. نمونه‌های بی‌شماری در تاریخ جهان می‌تواند روشنگر این نکته باشد. مثلاً گسترش اسلام از طریق صحرا و دور و بر حوضه‌ی اقیانوس هند را عموماً به توفیق مسلمانان نسبت می‌دهند، یکی به‌خاطر تسلط آنان بر شبکه‌های تجاری آن مناطق، و دیگری برای سلطه‌ی بعدی قانون شرع در بازار و امتیازات مطلوب و شرایط مالیاتی که در نواحی تحت سلطه‌ی مسلمانان شامل حال بازرگانان مسلمان می‌شد.[17] همین الگو در قرن هشتم در آسیای مرکزی آغاز و به کار برده شد، اما حتا پیش از اسلام هم فرایند مشابهی آن‌جا در کار بود. یقیناً تصادفی نیست که در دوره‌هایی که آیین بودا، مانویت و مسیحیت نسطوری فعال‌ترین گسترش‌شان را از طریق آسیای داخلی تجربه می‌کردند هنگامی پذیرفته می‌شدند که اجتماعات بازرگانی آن سنت‌ها را پذیرفته باشند.

سغدیان

نخستین بازیگران این سناریوی چندفرهنگی مردم ماوراالنهرند[2] که کمابیش همین اوزبکستان کنونی است. ناحیه‌ی خشک اما بارور آسیای مرکزی است که

1. Jerry Bentley 2. Transoxiana

میان دو رود بزرگ واقع است: یکی آمو دریا[۱] (که نزد یونانیان به اُکسوس[۲] و نزد مسلمانان به جیحون معروف است) و دیگری سیر دریا (جکسارتِس،[۳] سیحون). نخستین ساکنان این خشک‌بوم در شمار اولین اقوامی بودند که آبیاری را توسعه بخشیدند. به مدت بیش از سه هزاره کشاورزی آن‌جا پیشرفت کرد تا روس‌ها در اواخر قرن نوزدهم حکومت‌شان را بر آن تحمیل کردند و آن سرزمین را به کشت تک‌محصولیِ پنبه تبدیل کردند که خاک خراب می‌کند و آب را تقلیل می‌دهد، و حکومت‌های پس از شوروی آسیای مرکزی هم تاکنون به همان شیوه ادامه داده‌اند.

اگرچه آبیاری بقای ماوراالنهر را تضمین می‌کرد اما رونق آن به تجارت بستگی داشت. این ناحیه که در نیمه‌راه میان مدیترانه و مراکز تمدن آسیای خاوری قرار داشت و اقوام ساکنِ در آن در بهترین حالت واسطه بودند، و در سراسر تاریخ به این ندا پاسخ داده‌اند. از کهن‌ترین زمان‌ها ماوراالنهریان به صورت چهره‌های مرکزی تجارت فراآسیایی نمودار می‌شوند، و به دنبال نقش آن‌ها در مقام سوداگر است که نقش ناقل فرهنگ و اندیشه بودن آن‌ها نیز پدید می‌آید.[18]

از روزگار باستان ساکنان اصلی ماوراالنهر از نژادی ایرانی، معروف به سغدیان، بودند.[19] یک قوم یکجانشینِ هندواروپایی که به همسایگان چادرنشین‌شان به نام سَکَه/سَکا[۴] وابسته بودند، به زبان سغدی سخن می‌گفتند، که از زبان‌های ایرانی است که تا امروز به شکل یَغنابی در نواحی دور افتاده‌ی تاجیکستان باقی مانده است.

بازرگانان سغدی قرن‌ها در شمار موفق‌ترین سوداگران آسیا بودند، و کسب و کار تجاری آنان حلقه‌ی اصلی پیوند میان شرق و غرب بود. آن‌ها مانند زنبوران فرهنگی بودند، که اندیشه‌ها و سنت‌های یک تمدن را در تمدن دیگر گرده‌افشانیِ چلیپایی می‌کردند. آیین بودا چند قرن مانده به عصر میلادی در میان باکتریان[۵]

۱. «دریا» به معنی «رود بزرگ، مثلاً دریای نیل، دریای سند» است. م.

۲. اکسوس Oxus را تلفظ وَخش/ وخشاب دانسته‌اند که آبریز شمالی آمودریا است. م.

3. Jaxartes/Iaxartes 4. Saka 5. Bactrian

پا گرفت. این‌ها قوم ایرانی دیگری بودند که در شمال غرب هند می‌زیستند، جایی که اکنون افغانستان است. سغدیان در باکتریا[1] [ناحیه‌ی بلخ قدیم] زندگی یا دادوستد می‌کردند. این ناحیه آیین بودا را پذیرفته و آموزه‌هایش را در تمام کوچ‌نشین‌های تجاری‌اش در طول جاده‌ی ابریشم تا چین گسترش داد. سغدی‌های بعدی نودینان پرشور مانویت یا مسیحیت نسطوری بودند و در سراسر رشته‌ی اجتماعات تجاری‌شان در تمام داخل آسیا نمایندگان این ایمان‌ها شدند.

سغدیان با ارتباطات بین‌المللی‌شان زبان‌های بیگانه را می‌دانستند، و بسیاری از آنان باسواد بودند. غالباً کارشان دیلماجی و ترجمه بود. دبیران سغدی بودند که بیش‌تر متن‌های دینی آیین بودا، مانویت و مسیحیت را به زبان‌های گوناگون جاده‌ی ابریشم ترجمه کردند، از پرکریت‌ها[2] (گویش‌های بومی)، آرامی یا پارتی، به باکتریایی، تخاری/طخاری، ختنی، ترکی، یا چینی، هم از طریق سغدی هم مستقیماً. برای همین موضوع بود که سغدیان فن‌آوری تولید کاغذ را از چین به غرب آوردند، و تا دوره‌ی اسلامی شهر باستانی سمرقند در سغد در تمام جهان به مرغوبیت کاغذش معروف بود.

در ۱۹۰۷ سِر اورل استاین کارگزار-کاشف بریتانیایی کهن‌ترین نمونه‌ی شناخته‌شده‌ی کاغذ کتانی[3] را در حوضه‌ی تاریم چین جدید پیدا کرد که تاریخش به قرن چهارم می‌رسید؛ مرکب بود از نامه‌های تجاری که به زبان سغدی و به خط آرامی نوشته شده بود.

استاین در گزارش هیأت اکتشافی‌اش، در زمینه‌ی کشف متن‌های بودایی سغدی، یادآور می‌شود که «این عنصر ایرانی باید سهم بزرگی در تبلیغ آیین بودا در طول «جاده‌ی شمالی» قدیمی داشته باشد که زبان خاص و کتابتش را تا این

1. Bactria 2. Prakrit

۳. rag paper کاغذی که آن را از تکه‌پاره‌های پارچه‌ی نخی یا کتانی، تبدیل شده به خمیر کاغذ تولید می‌کردند و محکم‌تر و ماندگارتر از کاغذی بود که از خمیر چوب و الیاف دیگر درست می‌کردند، بسیار هم گران است. م.

مرزهای خود چین رساندا»[21] نقش سغدیان در گسترش سنت‌های دینی دیگر نیز به همین اندازه مهم بود.

در طول قرن هشتم سپاهیان مسلمان، مرکب از مهاجرنشینان عرب و نومسلمانان بومی ایرانی، که پایگاه‌شان خراسان بود، بتدریج سرزمین‌های سغد را در آسیای مرکزی فتح‌کرده آن‌ها را جذب کرده در دست امپراتوری مسلمان خلافت بغداد گذاشتند. نخست نخبگان حاکم و اشراف، سپس در طی زمان توده‌ی مردم به تعداد فزاینده‌یی اسلام آوردند، تا آن‌جاکه از قرن پانزدهم به بعد جمعیت یکجانشین بومی آسیای مرکزی کمابیش به‌طور کامل مسلمان شده بود.

به‌نظر می‌رسد که حتا پیش از آن‌که نیروی اسلام در آسیای مرکزی یکپارچه شود، بازرگانان سغدی در شمار نخستین و پرشورترین نودینان این ایمان نو بودند. دیدنِ آن عنصر عملی که زیر این روند پنهان است دشوار نیست. به این معنی که مسلمانان آن شبکه‌های تجاری راکه آسیای مرکزی را به جهان مدیترانه مرتبط می‌کرد در دست داشتند؛ اگر سوداگران سغدی می‌خواستند دادوستدشان را در آن جهت حفظ کنند، می‌بایست جزئی از این سنت غالب باشند که مزایایی داشت. همین که موطن خود بازرگانان در آسیای مرکزی زیر فرمانروایی مسلمانان درآمد (و بازارهاشان هم زیر قانون شرع)، انگیزه‌های مشخصی داشتند که دیگر گرد راه‌های قدیمی نگردند.

چون سغدیان در آسیای مرکزی و غربی اسلام آوردند، این کار به دنبال این الگوی تثبیت شده، منجر به گرَویدن شرکای تجاری دیگر سغدی‌شان شد که در اقصای شرق بودند. این امر به نوبه‌ی خود مشارکت مسلمانان غیرسغدی را در فعالیت‌های تجاری سغدیان در فراسوی سرزمین‌های تحت فرمانروایی مسلمانان تسهیل کرد، چنان‌که وقتی اسلام به چین رسید نه فقط مسلمانان سغدی بل‌که مسلمانان ایرانی و عرب نیز حاملان آن بودند.*

*. «مقصود از مسلمانان ایرانی، مسلمانان ایران غربی یا خود ایران است. البته هر دو «ایرانی»اند، اما هریک تاریخ متفاوتی‌دارند و من فکرمی‌کنم که در آن زمان هویت‌شان نیز متفاوت‌بود.» (مؤلف)

به این ترتیب سغدیان و دیگران از قرن هشتم در آسیای مرکزی اسلام را پذیرفتند و مشتاقانه در شکل‌گیری فرهنگ اسلامی شرکت کردند. اما اسلامی که به آسیای مرکزی آمد پیش از این از صافی تمدن ایرانی گذشته بود و جذب شده و برجسته‌ترین تأثیر غیر عربِ آن بود. چشمگیرترین دستاورد مسلمانان عرب، شکست و جذب کل شاهنشاهی ساسانی ایرانی در طی دهه‌ی ۶۴۰ بود. در ۷۵۰ «انقلاب عباسی» مرکز قدرت و حکومت اسلامی را رو به شرق به جهان ایرانی برد. سپس امپراتوری نویِ عباسی از بسیاری نظرها صرفاً واقعیت‌های سیاسی و فرهنگی از پیش موجودِ ایرانی را تحت یک هویت اسلامی تازه حفظ کرد. اسلام از نظر ویژگی بیش از پیش ایرانی شد: تا حد زیادی قانون، فلسفه، ادبیات، هنر و تصوف اسلامی همه در عالَم فرهنگی ایرانی توسعه یافتند.[22]

از این‌رو این اسلامی که در چند قرن بعد به آسیای مرکزی راه پیدا کرد و استحاله یافت یک شکل بسیار ایرانی شده‌ی اسلام بود. دین اسلام و فرهنگ اسلامی بیش‌تر از راه زبان فارسی به مردم آسیای مرکزی رسید. اما در مصر و سوریه زبان‌های سامیِ محلی بتدریج راه به زبان عربی دادند، در آسیای مرکزی هم سغدی و هم زبان‌های دیگر ایرانی تن به فارسی دادند. هرچند آسیای مرکزی گاهی از هخامنشیان گرفته تا اشکانیان و تا ساسانیان، جزو شاهنشاهی‌های پیشین، ایرانی شده بود. اما تحت خلافت اسلامی بود که هویت محلی آن اساساً ناپیدا شد و آسیای مرکزی یک بخش اصلی جهان ایرانی شد. در واقع در قرن دهم یک دودمان ایرانی نو، یعنی سامانیان، در بخارا، آسیای مرکزی را مرکز آن جهان کرده بود[23] که این تا چند قرن بعد همچنان باقی بود.

زبان و دعوت

نکته‌ی محوری در مسائل گسترش دین‌ها نگرش‌ها و گزینش‌های زبان است. سنت‌های ایرانی و عبرانی ظاهراً در طول جاده‌ی ابریشم دعوت نمی‌کردند بل‌که به صورت ایمان‌های اجتماعات ایرانی و یهودی مهاجر باقی ماندند. از قضا، متن‌های مقدس آیین زردشت و یهودیت متکی به زبان‌هایی بودند که اکثریت

پیروان‌شان دیگر به آن‌ها تکلم نمی‌کردند یا آن‌ها را نمی‌فهمیدند، حال آن که جنبش‌های داعیانه‌ی فعالی چون آیین بودا، مانویت و مسیحیت آگاهانه سعی می‌کردند که از طریق موعظه و ترجمه‌ی متن‌های‌شان به زبان‌های بومی به گروندگان بالقوه برسند.

با این‌همه، به دنبال نخستین ترجمه‌ی متن‌های عبری به یک زبان رایج، یعنی سَبعینیه‌ی[1] یونانی، در سراسر دوره‌ی رومی، سنت عبرانی که به شکل یهودیت تکامل یافت نودینان بسیاری گرد آورد؛ در واقع، به‌نظر می‌رسد که در تاریخ این دین هیچ‌گاه زمانی نبوده که این سنت چنین رشدی را تجربه کرده باشد. برعکس، سرگذشت یهودیت در طول جاده‌ی ابریشم در دوره‌ی بعدیِ زندگیش سرگذشت اجتماعات دور افتاده، و به‌مرور، بیش از پیش منزوی است که تلاش می‌کنند هویت دینی‌شان را حفظ کنند. تراژدی این روند علت اصلی رفتارهای کنونی دانشمندان یهودی، در میانه‌ی قرن بیستم، در زمینه‌ی برچیده شدن اجتماع یهودی چینی باستانی است.[24]

این‌که چه وقتی و چرا گرویدن به یهودیت کم‌کم رو به زوال رفت بیرون از چارچوب این کتاب است، اما این مسأله را شاید بشود به‌اختصار دنبال کرد. شاید این‌طور باشد که به دنبال ویرانی معبد دوم به دست رومی‌ها در ۷۰ میلادی، رویکرد تلمودی در موضع دفاعی نماینده‌ی یهودیت می‌شود. این مورد، در هر بحث مربوط به یک سنت دینی، اهمیت توجه به این نکته را برجستگی می‌بخشد که ببینیم آن سنت در داخل چرخه‌ی حیاتی تاریخی- توسعه‌ی- خود کجا ایستاده است.

گسترش اسلام در آسیای مرکزی نمونه‌ی خاصی در زمینه‌ی زبان به دست می‌دهد، که شاید سرانجام با این الگو جور باشد. این‌طور گفته‌اند که هیچ سنت دینی بیش از اسلام متکی به کتاب دینی‌اش نیست، و چون باور مسلمانان بر این است که ترجمه‌ی قرآن را نمی‌توان به جای خود قرآن گرفت، به‌نظر می‌رسد که اسلام سخت به زبان عربی وابسته است.

1. Septuagint

اگرچه در نظر یقیناً یک چنین بندی وجود دارد، اما در عمل زبان عربی در انتقال اسلام به اقوام جاده‌ی ابریشم آن نقش را نداشت که زبان فارسی داشت. مترجم تاریخ بخارای جعفر نرشخی، یعنی قُبادی که آن را از عربی به فارسی درآورده، در پیشگفتار کتاب می‌نویسد «و بیش‌تر مردم به خواندن کتاب عربی رغبت ننمایند. دوستان از من درخواست کردند که این کتاب را به فارسی ترجمه کن.»* [25] همین‌طور اسلامی که در میان چادرنشینان استپ آموخته می‌شد غالباً بسیار متکی به شخص مرشد صاحب کرامت بود، نه چندان به متن‌های عربی. این مرشدان به زبان‌های بومی، مثل ترکی، موعظه می‌کردند.

به‌طور کلی، به‌نظر می‌رسد که میان توفیق یک دین در به‌دست آوردن نودینان با پذیرندگی آن دین از ترجمه‌ی جوهرش به زبان‌های بومی رابطه‌یی هست. باید یادآور شد که ترجمه‌ی موفق صرفاً ترجمه‌ی زبانی نیست؛ برای نمادها و مفاهیم باید همگون‌های[1] معنادار یافت. در خیلی از موارد یک چنین همگون‌هایی میان این مجموعه‌ی واژگان فرهنگی با آن دیگری وجود ندارد و باید ساخته و پرداخته شود. به این ترتیب آسان می‌توان دید که چه‌گونه جوهر سُنت‌های دینی در طول جاده‌ی ابریشم، گاهی به‌طور بنیادین، در نتیجه‌ی فرایند ترجمه دیگرگون شده است.

ازدواج‌های مختلط و نقش زنان در آموزش دینی

بیش‌تر مسافرانِ راه دشوارِ دور مردها بودند. خیلی وقت‌ها پیش می‌آمد که سوداگران سیار، با زنان بومی رابطه داشته یا ازدواج کنند. این‌طور بگوییم که به‌طور رسمی گرایشِ بیش‌ترِ فرهنگ‌ها به این بوده است که فرزندان یک چنین وصلت‌های مختلط در شمار اعضای اجتماع پدر دانسته شوند، اما در واقع غالباً کسی که در تربیت دینی فرزندان نفوذ بیش‌تری اعمال می‌کرد مادر بود.

سند این سطح غیر رسمیِ انتقالِ سنت دینی خیلی کم‌تر از آنی است که

* تاریخ بخارا، تصحیح مدرس رضوی، ۱۳۶۳: ۴. م.

1. analog

در تاریخ مردانه‌ی معیار منعکس شده، و بنابراین غالباً آن را باید از روی شواهد ثانوی بازسازی کرد. از این‌رو، اظهار نظر درباره‌ی نقش و نفوذ زنان، به شکلی که بتوان به وضوح حقیقت آن را اثبات کرد دشوار است؛ با این‌همه، شمار روزافزونی از تاریخ‌نگاران تلاش می‌کنند تصویری را که از هر منبعی که توانستند بکشند تکمیل کنند.

کار میدانی انسان‌شناختی سرگئی پولیاکوف[1] که در طی چهار دهه‌ی آخر دوره‌ی اتحاد شوروی در تاجیکستان انجام گرفته بر نقش زنان در انتقال سنت دینی به فرزندان‌شان روشنی بخشیده است.[26] پولیاکوف نشان می‌دهد که چگونه حتا در زمانی که مردان از نفوذ مسجد بریده شده بودند اسلام ــ یا دقیق‌تر بگوییم، یک تجلی محلی عمومی آن ــ در طی هفتاد سال الحاد رسمی تقویت شده باقی ماند، این امر از طریق فرهنگ زیارت مزار و بقاع حفظ شده است؛ این فرهنگ تا حد زیادی قلمرو زنان بود.

اگر چه متولیان بقاع به مثابه‌ی معلم و منتقل کننده، مرد بودند اما اساساً زن‌ها بودند که به مزارات و بقعه‌ها می‌رفتند و غالباً هم برای بچه‌دار شدن دعا می‌کردند. یک دوست آمریکایی من اخیراً به همراه همسرش از یک چنین بقعه‌یی در اوزبکستان دیدن کرده بود؛ فرض خادم بقعه این بود که این‌ها آمده‌اند برای بچه‌دار شدن دعا بکنند و سوره‌ی فاتحه را برای‌شان خواند. دوستانم بعداً راجع به این قضیه جوک می‌گفتند. برای این‌که هیچ برنامه‌یی برای بچه‌دار شدن نداشتند. اما خانم چهار ماه بعد آبستن شد!

طبعاً زن‌ها تنها به زیارت این بقاع می‌رفتند، و در طی یک چنین زیارت‌هایی بود که متولی معمولاً کار مربی دین را انجام می‌داد. علمی که از طریق یک چنین نظامی منتقل می‌شد بیش‌تر به فرهنگ سینه به سینه تعلق داشت تا به متن‌های قانونی، و همین فرهنگ سینه به سینه، که اصولاً از زن‌ها به بچه‌ها می‌رسید، ستون فقرات زندگی دینی آسیای مرکزی را در سراسر دوره‌ی شوروی تشکیل می‌داد.

1. Sergei Poliakov

ریچارد ایتون[1] تاریخ‌نگار نظام مشابهی را برای انتقال و اشاعه‌ی زبان و نمادگرایی اسلامی در جنوب هند، که تاریخ آن دست‌کم به قرن شانزدهم و شاید هم جلوتر می‌رسد، وصف کرده است.[27] از ادبیات عامیانه‌ی این ناحیه پیداست که گسترش اسلام ـ یا، اگر دقیق‌تر بگوییم، اندیشه‌ها و نمادهای اسلامی ـ در میان توده‌های هندی تا حد زیادی از سوی خادمان بقاع صوفیه تسهیل شده بود؛ اینان به زبان بومی غزل‌های «اسلامی» می‌ساختند و به زنان یاد می‌دادند که در وقت نخ‌ریسی، آشپزی، یا خواندن لالایی، یا در عروسی‌ها بخوانند. از آن‌جاکه صِرفِ خواندنِ چنین شعرهایی مستلزم گرویدن رسمی یا اقرار به ایمان نبود، این‌ها وسیعاً گسترش یافت و یک عنصر مهم فرهنگ عامیانه شد. به این طریق مفاهیم و نمادهای اسلامی راه‌شان را به جامعه‌ی هندی باز می‌کردند، از این‌رو همیشه تشخیص مسلمان از هندو بر اساس واژگان دینی‌شان آسان نبود. چنین تمایزات مشترکی در سطح روستا در دوره‌ی بریتانیا بیش‌تر مشخص است چون که حکومت استعماری در پی آن بود که سرشماری کرده مردم را بر آن اساس دسته‌بندی کند.

حتا تا امروز هنوز در هند می‌توان به‌ظاهر هندوها، مسیحیان، جَین‌ها و سیک‌هایی را یافت که به زیارت بقاع اولیای مسلمان می‌روند، و نیز مسلمانانی را دید که به زیارت بقاع آن‌ها می‌روند. اگرچه مردان هم در فرهنگ بقاع شرکت می‌کنند، خصوصاً در اعیاد، اما تأثیر روند روزانه‌ی مسجد بر آنان آشکارتر است، اما دسترسی زنان به آموزه‌ی «اسلامی» بیش‌تر از طریق بقاع است.

هرچند که فقط تازگی‌هاست که تاریخ[2] زنان کم و بیش به شکل تصحیحی بر نظرِ تثبیت شده‌ی مردْمَدار رو نشان می‌دهد، اما احتمال می‌رود که الگوی زنْ‌محورِ تربیت دینیِ درونِ خانواده در بسیاری از زمینه‌های تاریخی متفاوت هم وجود داشته باشد، که این موضوع پژوهش آینده است، اما کسی که در پی

1. Richard Eaton

۲. نویسنده این‌جا طنز ظریفی به‌کار می‌برد، به این معنا که history را که به معنی «تاریخ» است به صورت his-story («داستان او»=مرد) می‌خواند. م.

فهمیدن جلوه‌های گوناگون تلفیق دینی است، که مستمراً از درون جوامع چندفرهنگی و جهان‌وطن جاده‌ی ابریشم نمودار می‌شود، باید نقش زنان را در خاطر داشته باشد.

مسائل تاریخی دیگر

تنها مانع فهم روشن تاریخ دین تاریخ تا حد زیادی نانوشته‌ی زنان نیست، بل‌که مشکل بنیادی دیگر تعریف خود سنت‌های دینی و تعیین این امر است که کدام یک از اندیشه‌های دینی را می‌توان اختصاصاً به هر یک از آن‌ها نسبت داد. خصوصاً هر چه بیش‌تر در پیش از تاریخ پیش برویم و از بده‌بستان‌های این سنت‌ها آگاه شویم، به موارد زیادی برمی‌خوریم که اصلاً روشن نیست کدام فرهنگ از کدام فرهنگ گرفته است. چنین‌اند خیلی از اندیشه‌های مشترکی که در میان اسرائیلیان سامی کهن و ایرانیان هندواروپایی می‌توان یافت.

مشکل دیگری هم داریم، و آن تعیین ماهیت هر سنت معین است. باور و رفتار دینی بناگزیر حتا در گستره‌های کوتاه زمان و مکان، غالباً حتا در داخل مرزهای چیزی که ما آن را یک سنت یگانه می‌دانیم، متفاوتند؛ به این ترتیب، هر کوششی که عقیده و عملی را در تعریف خاصی محدود کند بی‌گمان کارش تا حدی مصنوعی خواهد بود. مثلاً اگر یَهوَه‌پرستان باستانی را یهودی یا مزدیسنان کهن را زردشتی بدانیم چیزها را کشیده و احتمالاً آن‌ها را سخت نابهنگام کرده‌ایم[1]. به همین منوال، عقاید بوداییان پارتی/اشکانی قرن دوم یا نسطوریان ترک قرن سیزدهم را مشکل بتوان با تعاریف معیار جدید آیین بودا یا مسیحیت آشتی داد.

بعد سوم مسأله‌ی مقوله‌بندی این است: بیش‌تر احتمال می‌رود که مردم در زمان و مکان معینی غالباً عقاید و اعمال تا حدی ناهمگن خود را بروز نداده باشند. جایی هست که ما شاهدی بر حضور یک سنت مشخص داریم، اما غالب اوقات معلوم نیست که مردم مورد نظر ما هم خودشان را پیروان همان سنت

1. Anachronizing

دانسته باشند که به طریقی با آن چه ما امروزه درباره‌ی آن‌ها فرافکنی می‌کنیم بخواند. مثلاً موقعی که موادی از آسیای مرکزیِ قرن پنجم به‌دست می‌آوریم که آن را به آیین بودا مرتبط می‌دانیم و مدرک دیگری هست که آن را زردشتی می‌خوانیم، شاید به چنین نتایج گوناگون برسیم: (۱) که دو اجتماع بومی بودایی و زردشتی آن‌جا وجود داشتند؛ (۲) هر دو اجتماع وجود داشتند اما یکی بیگانه و دیگری بومی بود؛ (۳) دین بومی یا محلی آمیزه‌یی از آیین بودا و آیین زردشت بود؛ یا (۴) دین اصلی آن محل، اگرچه همچنان به زندگی‌اش ادامه می‌دهد، اما عناصر بودایی و زردشتی را با هم یگانه می‌کند. قبول قطعی هر یک از این تعبیرها اگر عملاً ناممکن نباشد بسیار دشوار است.

این ما را به مسأله هنوز حل‌نشده‌ی دیگری می‌برد، که با حد و حدود گرویدنِ به یک سنت خاص در یک زمان و مکان معین، یا به نمایندگی نسبی آن در چارچوب آن جامعه مرتبط است. حتا موقعی که ما شواهد قوی دال بر حضور سنتی داریم که هویت آن قابل تشخیص است ــ مثلاً دیری که در کتابخانه‌اش آثار قانونی و بر دیوارهایش شمایل‌نگاری معیار هست ــ باز غالباً نمی‌توانیم با دقت واقعی نتیجه‌گیری کنیم که آن سنت تا چه اندازه‌یی فراگیر بوده است.

می‌دانیم که مانویت زمانی در سیرش در قرن‌های هشتم و نهم با حمایت شاهان اویغور پایگاه رسمی یافته بود. اما به‌رغم دین دولتی بودن آن، توده‌ی جمعیت نمی‌توانسته به آن گرویده باشند چون که در همان زمان در جامعه‌ی اویغور مدارکی دال بر حضور بوداییان و مسیحیان، و دالّ بر بقای دین سنتی شمنیِ ترک در دست داریم.

همین‌طور زوال آیین زردشت، آیین بودا، مانویت و مسیحیت در طول جاده‌ی ابریشم اگرچه یک واقعیت تاریخی است اما گرفتن رد آن به‌طور دقیق کار دشواری است. نبودِ مدارک که تکمیل شد، با قطعیتی نسبی می‌توان گفت که آن سنت تا آن زمان از میان رفته است. اما اگر مثلاً هیچ اثری نسطوری در آسیای مرکزی پیدا نکنیم که تاریخش به بعد از اواسط قرن چهاردهم برسد از آن‌ها

نمی‌فهمیم که شمار مسیحیانی که این آخرین آثار را تولید کردند چه‌قدر بود و نیز آخرین نسطوری‌یی که به دین عمل می‌کرد چه وقتی مرد یا اسلام آورد.

تا قرن شانزدهم مانویت را دیگر نمی‌توان در چین یک سنت متمایز دانست، اما در سال‌های اخیر یک معبد مانوی در استان فوُچیاَن پیدا شده است.[28] پیداست که باید به هرگونه مشاهده‌یی در زمینه‌ی وجود و بقای اندیشه‌های دینی در طول جاده‌ی ابریشم، یا در هر جای دیگری از تاریخ جهان، با فروتنی نزدیک شد.

فصل دوم

دین و تجارت در اوُراسیای باستان

شواهد باستان‌شناختی حاکی از آن است که ساختارهای سیاسی مبتنی بر شهر کم‌کم از بخش آغازین هزاره‌ی اول ق‌م در ناحیه‌ی جیحون توسعه یافت. رو به شمال، درون نوار پهن سرزمین‌های استپی که تا قاره‌ی آسیا کشیده می‌شود، یعنی از بالای دریای سیاه تمام راه تا مرزهای چین، فرهنگ اساساً چادرنشینی یا نیمه‌چادرنشینی بود. همان‌طور که شهرنشینی توسعه می‌یافت، اقوام چوپانِ حشم‌دارِ استپِ اوُراسیا[1] با تمدنِ تخته‌قاپو شده وارد شراکت محکم درازی شدند که ۲۵۰۰ سال، تا قرن بیستم، دوام آورد، یعنی تا موقعی که حکومت‌های «نوین شونده» به‌زور کم‌کم گروه‌های چادرنشین را دوباره تخته‌قاپو کردند و به شیوه‌ی زندگی دیرینه‌ی آنان پایان دادند.

خاور شناس بزرگ روس، بارتولد[2] این رابطه‌ی همزیستی را «استپ و کِشت» می‌خواند. این مفهوم در میان خیلی‌ها که تاریخ اجتماعی آسیای مرکزی را مطالعه می‌کنند باقی مانده است. بنا بر این مدل، تاریخ آسیای مرکزی تا حد زیادی با پویاییِ روابط چادرنشینی- یکجانشینی تعریف می‌شود؛ این روابط اگرچه غالباً خصمانه و حتا قهرآمیزند، اما همیشه متقابلاً به هم وابسته بوده‌اند.

معنی این روابط، به‌طور اخص، این است که اقوام چوپان از گله‌هاشان مواد

۱. Eurasia: اروپا- آسیا. نامی که به اروپا -آسیا به‌عنوان یک قاره داده شده است و جزایر نزدیک به ساحل این قاره را هم شامل می‌شود. م.

2. V. V. Bartold

خام، مثل پشم و چرم، به‌دست می‌آورند که واحه‌نشینان آن‌ها را عمل آورده به شکل کالاهای از کار درآمده دوباره از راه دادوستد به آن‌ها برمی‌گرداندند. چادرنشینان در سطح دیگری غالباً به مردم یکجانشین حمله کرده دار و ندارشان را غارت می‌کردند، مثل گرگ‌هایی که به لانه‌ی مرغ و خروس می‌زنند.[1] به‌قدر نیازشان برداشته به استپ‌ها برمی‌گشتند. یا گاهی گرفتار وسوسه‌ی خوشگاه‌های تمدن شده شاید می‌ماندند و جذب آن می‌شدند، و غالباً هم به‌عنوان طبقه‌ی حاکم نو جای آن‌ها را می‌گرفتند و از این طریق خون و نیروی تازه‌یی به آن جامعه‌ی رو به تباهی تزریق می‌کردند. فاتحانی که از استپ‌ها می‌آمدند و تخته‌قاپو شدنِ در شهرها را انتخاب می‌کردند به‌ناچار فرهنگ مغلوبان را می‌پذیرفتند و به نوبه‌ی خود قهرمانان و مدافعان آن فرهنگ می‌شدند. این الگو بارها و بارها درطی سه هزاره تکرار شده است.

در غالب موارد اقوام غالبِ استپ اوّراسیا یا به خانواده‌های زبانی ایرانی یا ترک تعلق داشتند. اگرچه زبان‌های ایرانی هندو اروپایی‌اند، از گویش‌های ترکی آلتایی متمایزند، اما تشخیص خود گویشوران غالباً کار چندان آسانی نیست، چون که تاریخ مشترک‌شان برای آن‌ها صفات، اندیشه‌ها و شیوه‌های مشترک زندگی فراهم آورده است. این میراث مشترک، زبان‌های ایرانی و ترکی را هم شامل می‌شود، چنان‌که تا امروز در دوزبانی بودنِ بخش‌هایی از آسیای مرکزی دیده می‌شود.

همین نکته درباره‌ی باورها و اعمال دینی و اسطوره‌ها هم صادق است. بسیاری از مفاهیم دینی اقوام کهن ایرانی با طرح دین هندواروپایی و ساختار اجتماعی خوب جور درمی‌آیند، چنان که ژرژ دومزیل[1] هندواروپایی‌شناس فرانسوی و دیگران آن‌ها را بازسازی کرده‌اند.[2] اما در بسیاری موارد همین پدیده‌ها در میان اقوام اورال ـ آلتایی نیز قابل مشاهده‌اند. گفته‌اند که چنین پدیده‌های پهن‌گستری چون اسب‌شبانی،[2] آتش‌پرستی، زیر آسمان گذاشتن

1. Georges Dumezil

۲. horse nomadism. چادرنشینی اسب‌داری. نومادیسم: چادرنشینی، کوچ‌نشینی است، با

مردگان، و مفهوم جهان‌شاهیِ داده‌ی آسمانْ‌خدا را اقوام دیگر استپ در اقصای شرق از آریایی‌های هندواروپایی وام گرفتند اما این تا حد زیادی محل بحث است.[3]

دین در جوامع اوراسیایی کهن مثل جوامع نخستینی دیگر، اساساً از طریق آیین‌های زندگی روزمره نمودار می‌شود، مثل آماده شدن برای شکار، آداب خاکسپاری و مانند این‌ها. بقایای باستان‌شناختی، نخستین منبع بازسازی این آداب و باورهای دینی کهن‌اند. ساختار سه‌بخشی جامعه‌ی هندواروپایی، مرکب از روحانیان، جنگاوران و شبانان، که فرض دومزیل است، به نظر می‌رسد که در کهن‌ترین پی‌ریزی‌هایی که در [کاخ] داشلی[1] (در افغانستان شمالی) و جای دیگر کشف شده منعکس شده باشد. به نظر می‌رسد که این‌ها به شکل سه‌گانه‌های مقدس باشند: سه دروازه، نه برج.[4] در کاوش گورگاه‌ها نیز مدارکی دال بر قربانی حیوان، خصوصاً اسب، و نیز سگ و گاو نر، پیدا شده است. گورها غالباً پوشش‌های چوبی دارند که روی تیرها قرار گرفته‌اند، درست همان‌طور که در ریگ وِدا[2] وصف شده. ریگ ودا متن‌های مهاجران هندواروپایی باستان به هندند و غالباً این اقوام را هندوآریایی می‌خوانند.[5]

ایرانیان استپ‌ها، همسو با فرهنگ هندیِ وصف شده در ریگ ودا، سخت به گردونه‌های اسب‌کش متکی بودند، خصوصاً در جنگ. این فن‌آوری شاید در توانایی بخشیدن به هندوآریایی‌ها در منقاد کردن شمال شبه‌قاره‌ی هند حیاتی بوده است. در واقع در استپ‌های شمال آسیای مرکزی ــ شاید در ناحیه‌ی اوکراین کنونی ــ است که نخستین بار اسب را اهلی کرده و به گردونه بسته‌اند، هر چند که اسب‌سواری گویا نوآوری بعدی بوده است.[6] این با معناست که ایرانیان قدیم باور داشتند که روان جهان را با گردونه‌ی اسب‌کش ترک می‌کند.

مشخصاتِ پرورش چارپایان، نداشتن اقامتگاه ثابت، بدون شهر، بدون تمدن، کوچ فصلی برای آب و علف‌چر، کوچ و مهاجرت بزرگ به سرزمین‌های تازه. در زندگی چادرنشینی نخست دوره‌ی گردونه‌داری هست و سپس اسب‌داری و اسب‌پروری. مثلاً دوره‌ی اسب‌داری را هزاره‌ی اول ق‌م دانسته‌اند. م.

1. Dashly 2. Rig Veda

باورهای دیگری که مشخصه‌ی ایرانیان باستانی است در گزارش‌های کهن یونانی از قبایل گوناگونی که نزد آن‌ها شناخته بودند، خصوصاً سَکاها وصف شده‌اند.[7]

سکاها معتقد بودند که ابزارهایی که نزد آنان مهم بودند، چون یوغ، خیش، نیزه و جام منقوش، خداداد اند. یک کیش اسب داشتند با این باور که اسب میانجی این جهان و جهان دیگر است. احترام ایرانیان استپ برای اسب در تکرار نقش‌مایه‌ی[1] اسب در هنر سکایی دیده می‌شود، و این بُن‌مایه[2] را در هنر خاکسپاری استپ‌ها، دست کم تا قرن ششم میلادی می‌توان یافت.

هرودوت[3] از قربانی اسب، محرّم بودن آب، و درست کردن جام شراب از کاسه‌ی سر دشمن کشته‌شده در میان سکاها یاد می‌کند؛ همه‌ی این رسوم را می‌توان در میان اقوام گوناگون بعدی ترک هم یافت.[8]

سکاها یک کیش آتش و یک کیش خورشید [یا، هور] هم داشتند. هرودوت از تومؤریس،[4] ملکه‌ی قبیله ماساگِت[5]/ماساژِت) نقل می‌کند که به «هور، سَروَر ما» سوگند یاد می‌کرد و از قول آنان می‌آورد که «تنها خدایی که آنان می‌پرستند هور است که برایش اسب قربانی می‌کنند. با این اندیشه که چابک‌ترین حیوان را به چابک‌ترین خدایان پیشکش کنند.»[9]

هرودوت جای دیگری می‌گوید که بانوخدایی به نام تابیتی[6] بود، و او را با هِستیای[7] یونانی برابر می‌داند.[10] از نظر یونانیان سکاها از شمایل، مذبح و معابد استفاده می‌کردند.

از وجود چهره‌یی معروف به اِناری[8] یاد می‌کردند که زنی غیبگو بود. نویسندگان یونانی درباره‌ی آداب مفصل تشییع و خاکسپاری سَکاها و تلاش‌های آنان در حفظ گورهای نیاکان‌شان یاد می‌کردند.[11] هرودوت از یک قبیله‌ی سَکا، به نام آرگیپای[9] یاد می‌کند که پایگاه مقدس خاصی داشتند و

1. motif
2. theme
3. Herodotus
4. Tomyris
5. Massagatae
6. Tabiti
7. Hestia
8. enaree
9. Argippaei

همین آن‌ها را از تهاجم قبایل همسایه حفظ می‌کرد و به آنان توانایی می‌بخشید که در مقام حَکَم در مناقشات آنان میانجی‌گری کنند.[12]

فعالیت دینی بومی، همانند یونان باستان، در جهان ایرانی غالباً بر پرستش یک پهلوان اسطوره‌یی متمرکز بود. در بخارا کیش اصلی بر چهره‌ی پهلوانیِ سیاوش متمرکز بود.[1] بعدها او در شاهنامه‌ی فردوسی نمودار می‌شود. فردوسی هم مثل همتای یونانیش هومر[2] این اسطوره را از انواع سنت‌های سینه به سینه‌ی کهن درآورده است.

به‌طور کلی‌گرایش قبایل ایرانی به سلطه‌ی بر بخش غربی استپ اوراسیا بود و گرایش اقوام آلتایی بر شرق، اگرچه گروه‌های آلتایی در ناحیه‌ی کوه‌های اورال و جاهای دیگر بودند و هندواروپایی‌ها هم دست کم در شرق تا حوضه‌ی تاریم سینجیانگ جدید.[13] به این ترتیب، ما برای ارجاعات به اقوام آلتایی باید به منابع چینی برگردیم. کهن‌ترین ذکری که از سیوُنگ‌نوُها شده (قرن سوم ق م تا قرن دوم میلادی) می‌گوید که آنان مانند چینی‌ها بنا بر تقویم آیینی فصلی به نیاکان و به خدایان آسمان و زمین قربانی پیشکش می‌کردند. از این گذشته، آنان پیش از بسیج هرگونه مانور نظامی با ستارگان و ماه مشورت می‌کردند.[14]

یک منبع خیلی متأخرتر به نقل از یک فرستاده‌ی قرن ششمی یونانی به آسیای مرکزی، یک رسم خاکسپاری ترکان را وصف می‌کند که در آن مویه‌گران به صورت‌شان خَنج می‌کشیدند، و مانند ایرانیان باستان، اسب و خادمان‌شان را قربانی می‌کردند.[15] در قدیمی‌ترین کتیبه‌های شناخته‌شده‌ی ترکی، که روی ستون‌های سنگی در کنار رود اورخون[3] در مغولستان کنونی پیدا شده و تاریخ

۱. اشاره‌ی نویسنده به احتمال زیاد به این روایت تاریخ بخارا است: «... و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست، چنان که در همه‌ی ولایت‌ها معروف است. و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و می‌گویند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند. و این سخن زیادت از سه هزار سال است، پس این حصار [حصار ارگ بخارا] را بدین روایت وی بنا کرده است.» (تاریخ بخارا، ۱۳۶۳: ۳۳)

2. Homer 3. Orkhon

آن به قرن هفتم می‌رسد، اطلاعات مفصل‌تری آمده است. این کتیبه‌ها اشاره‌ی خاصی دارد به خدای آسمان، یا تَنگری[1] و به کوه مقدسی که اوتوکان[2] خوانده می‌شود. تَنگری را همان خدای برینِ اقوام آلتایی دانسته‌اند و به شکل مترادف الله در ترکیه‌ی مسلمان کنونی باقی مانده است.

زردشت

در نقطه‌یی از ماقبل تاریخ ـ که زمانش به‌طور دقیق معلوم نیست ـ پیامبری ظهور کرد. عقیده‌ی برخی بر این است که زَرَتوشتره،[3] که بیش‌تر به زردشت/ زرتشت معروف است، در قرن سیزدهم ق‌م می‌زیست و به نظر برخی دیگر در قرن ششم ق‌م. آیین زردشت، سنت دینی‌یی که بنیادهایش را به آموزه‌های زردشت می‌رساند، امروز نمایندگان اندکی به شکل اجتماعات کوچک مؤمنان در هند (خصوصاً بُمبی)، ایران و امریکای شمالی دارد. برخی ساخته‌ها، خصوصاً سرودها، منسوب به خود زردشت در اَوِستا، کتاب مقدس زردشتیان، حفظ شده و به گاتها / گاهان معروف‌اند. این سرودها به گویش ایرانی بسیار کهن‌اند که به سنسکریت وِدایی نزدیک‌اند، و قرن‌ها سینه به سینه حفظ شدند و زمانی در قرن‌های آغازین عصر مسیحی در اَوستا درج شدند.

زردشت موعظه‌گر بود، شاید از یک زمینه‌ی خانوادگی روحانی، که بنا داشت اعمال دینی اجتماعش را اصلاح کند. او مخالف گرایش‌های خاصی بود که میان اقوام گوناگون هندواروپایی مشترک بود، مثل قربانی گاو و آیین نوشیدن هَئومَه | هوم[4] (سن. سومَه[5])، چشانه‌ی مستی‌آوری که غالباً به بزم‌های عیش و نوش ختم می‌شد.[17] (در ریگ‌ودا، سومَه بعد از ایندره[6] دومین خدای مهم است.) پیامبر همچنین از میان یزدانگان[7] ایرانی یک خدا یا اَهُورَه[8] (سن. اَسُورَه[9]) برای پرستش خاص برگزید و آن را اَهوُرَه مزدا/ اورمزد یا «سَروَرِ دانا»

1. Tangri
2. Otukan
۳. Zarathushtra: دارنده‌ی شترهای زرد. م.
4. haoma
5. soma
6. Indra
7. pantheon
8. Ahura
9. Asura

خواند، و خدایان ایرانی دیگر، اَهوُره‌ها و دَئوَه‌ها[1] (سن. دِیوَه[2])، را به مقام اهریمنان [ودیوان] تنزل داد: واژه‌ی انگلیسی devil [دیو، شیطان، روح پلید]، مانند خود این مفهوم، خاستگاه ایرانی دارد.[18]

به این ترتیب، گویا زردشت، مانند موسی، که معاصر او بود، در شمار نخستین پیامبران جهان بود که بذرهای یکتاپرستی[3] را کاشت. اما رؤیای او متفاوت از رؤیای بنی‌اسرائیل باستان بود، چون او شرّ را با مسلم دانستن وجود یک خداواره/صانع[4] شر، یا اَنگرَه مَینیوُ[5] (اهریمن) توضیح می‌داد. به این دلیل آیین زردشت را غالباً یک دین دوگانه‌گرا/ثَنَوی دانسته‌اند نه یک دین یکتاپرست.

غالباً فرض بر این است که اقوام گوناگون ایرانی ـ «ایران بزرگ» ـ ناحیه‌ی فرهنگی که از بین‌النهرین و قفقاز تا خوارزم، ماوراالنهر، باکتریا، و پامیر کشیده می‌شد و پارس‌ها، مادها، پارتیان، و سغدیان و دیگران را شامل می‌شد ـ همه در زمان‌های پیشااسلامی «زردشتی» بودند. همان‌گونه که نویسنده‌یی اخیراً نوشته «پس از گرویدن ویشتاسب‌شاه [=گشتاسب]، فکر می‌کردند که همه‌ی ایران زردشتی شده‌اند، و می‌پنداشتند که تا پایان شاهنشاهی ساسانی به همین شکل ادامه داشت.»[19] دانشمندان دیگر هم به‌تبع این نظر تمام جهان ایرانی باستان را زردشتی پنداشتند، و در حمایت این تعمیم کلی‌گو یا هیچ مدرکی در دست نبود یا اگر بود ناچیز بود.[20]

ازاین‌رو باید با احتیاط به این کلی‌گویی‌ها نزدیک شد. دین زردشتی مثل یهودیت ریشه‌های باستانی دارد، اما اساساً محصول عصر مسیحی است. آیین زردشت نخست فقط از قرن سوم میلادی به عنوان دین دولتی رسمی شاهنشاهی ایرانی ساسانی نظم و نسق پیدا کرد، یعنی یک جایی بین هزار تا پانصد سال بعد از زردشت. ما در قیاس با اسنادی که از آیین زردشت ساسانی در

1. Daeva 2. deva 3. Monotheism 4. divinity
5. Angra Mainyu

دست داریم چندان چیزی از باورها و اعمال دینی اقوام ایرانی زمان‌های آغازین ساکن آسیای مرکزی نمی‌دانیم.

از این گذشته، آن‌چه از آیین زردشت دوره‌ی ساسانی معروف است لزوماً قابل اطلاق به باورها و اعمال دینی ایران باستان نیست. در هیچ منبع هخامنشی شناخته‌شده‌یی حتا ذکری از زردشت پیامبر نمی‌شود. پیداست که باید مراقب بود که سنت «زردشتی» به شکل ساسانی‌اش را به ایرانیان دوره‌های هخامنشی و اشکانی فرافکنی نکنیم.[21] این نکته بیش از همه در مورد آسیای مرکزی صادق است.

اما می‌توان از دین ایرانی در معنای وسیع سخن گفت، با تشخیص عناصر معینی که آشکارا به «مجموعه»ی دینی ایرانی اسطوره‌ها، خدایان، نمادها، و آیین‌ها تعلق دارند. آن‌گاه می‌توان دین ایرانی را در زمینه‌های بومی گوناگون فهمید که تا حد زیادی از عناصری ساخته شده که از این «مجموعه» برگرفته شده‌اند. این آمیزه بسته به زمان و مکان متفاوت است، با عناصر مختلفی که وزن نسبی کم‌تر یا بیش‌تری دارند یا اصلاً ندارند، و با عناصر گوناگون منطقه‌یی غیر ایرانی که به آن راه یافته‌اند.

به‌نظر می‌رسد که پیش و پس از زردشت بسیاری از اجتماعات ایرانی خورشید را صورت قابل رؤیت اَهورا مزدا می‌دانستند. در کتیبه‌های آشوری شکل اَسَره مَزَش[1] (اَسوُرَه مَزدَس[2] پیش‌ـایرانی[3]) آمده، و در زبان سَکایی به خورشید اوُرمَیسدِه[4] گفته می‌شد.[22] خورشید، و همتای زمینی آن آتش، هر دو برای تطهیر به کار می‌آیند. شایان یادآوری است که هندوآریایی‌ها آگنی،[5] خدای آتش، را می‌پرستیدند، و عمل هندی تطهیر اجساد مردگان در هیمه‌های مرده‌سوزی ریشه در همین مقصود دارد، و همین‌گونه است عمل ایرانی گذاشتن بقایای مردگان در آفتاب. چنان که نویسنده‌یی نوشته است، «... آتش و نور عوامل

1. Asara Mazas 2. Asura mazdas 3. proto-Iranian 4. Urmaysde
5. Agni

پاک کننده‌اند، ماده‌ی مرده را نابود می‌کنند و روان نامادی را به‌سوی فردوس می‌فرستند. خود فردوس را در هر دو مورد روشنی‌گاه می‌پندارند.»[23]

در جهان دینی ایرانی یک کیش ماه نیز دیده می‌شود. ماه را با چهره‌ی یک نره‌گاو آسمانی برابر می‌دانستند، که این در زمان‌های باستانی، خصوصاً در بین‌النهرین رواج داشت. در زبان اَوِستایی ماه را گائو چیثرَه[1] می‌خوانند، به معنی «دارنده‌ی تخم‌گاو».[2] بنا بر اسطوره‌ی ایرانی همه‌ی جانوران زمینی از این «تخمه» زاده شده‌اند، و همه‌ی گیاهان از چکیدن منی گاو روی زمین آفریده شده‌اند.

شاهدی بر گاوپرستی از آغاز هزاره دوم ق‌م در آلتین تپه[3] در ترکمنستان کنونی پیدا شده است. گفته‌اند که مسجد ماخ بخارا که در منابع آغازین اسلامی آمده در اصل معبد ماه (قس. «ماه» فارسی) بوده است.[24][4]

در زمان‌های هخامنشی چند خدای ایرانی که زردشت سعی کرده بود آن‌ها را به مرتبه‌ی اهریمنان تنزل دهد به یزدانگان دین ایرانی برگشتند، حتا در سرزمین‌های مرکزی پارس. هنوز داریوش پادشاه هخامنشی می‌توانست درباره‌ی سَکاها و ایلامیان خرده‌گیرانه بگوید که «آنان اَهورا مزدا را نمی‌پرستند»،[25] که این نشانه‌ی اولویت رسمی هخامنشیان در توجه به آن خدا است.

به‌نظر می‌رسد که هخامنشیان سعی می‌کردند تقویم‌شان را به رعایای

1. Gao chithra

۲. «تخم» یا «تخمه» این‌جا به معنی مَنی. ترکیب «گاوچهر» در فارسی کنونی، بنابر لغت‌نامه‌ی دهخدا، به معنی «دارای صورت و نقش گاو» است. «چهر» در اوستایی و پهلوی به معنی تخم و تخمه، نژاد، و اصل و ذات است. (برهان قاطع، تصحیح معین، ذیل چهر، و یشت‌ها، پورداوود، ج ۲ ص ۲۱۱). اما «چهر» به معنی «پدر» با اصل هنوز در تداول «کومشی‌های» (قومسی‌ها) کوه‌نشین جنوب ساری رایج است. م.

3. Altin Tepe

۴. برای شرح این مسجد در بخارا، نگاه کنید به ذکر بازار ماخ در تاریخ بخارای نرشخی، ۱۳۷۶:۲۹-۳۰. م.

آسیای مرکزی‌شان تحمیل کنند، اما معلوم نیست که در این کار راهی به دهی برده باشند. سغدیان نام‌های ماه‌های خود را جانشین آن کردند و نام‌های نویی برای روزهای اندرگاه یا خمسه‌ی مسترقه[1] ساختند که به زبان یک ایران‌شناس «اندک توجهی به اَمِشه اسپنته[2] /اَمشاسپندان [بیمرگانِ بسی بخشنده»، طبقه‌یی از ایزدان] نشان می‌دهد و با گاتها آشنایی ندارد.»[28]

یکی از ایزدان مشهور آسیای مرکزی بَگَه[3] (قس. سن. بَگَه،[4] روسی: بوگ[5]) بود، خدای پیوسته به شراب و ازدواج.[27] «نامه‌های کهن» سغدی، اسناد پیدا شده در لولَنِ[6] سینجیانگ که احتمالاً تاریخ آن به حدود ۳۱۳ م می‌رسد، [یعنی] پیش از آن‌که آیین بودا، مسیحیت یا مانویت در میان سغدیان جا بیافتد، فقط از «سَروَرِ معبد»،[7] یاد می‌کند و نه سرِ مغان،[8] و این ما را به فهم این نکته هدایت می‌کند که آن اولی در جهان سغدی حتا در آغاز دوره‌ی ساسانی مهم‌تر بود.[29] نام بانوخدای نَنایی[9] (برابر با اناهیتا/ناهید، یا وِنوس)[10] مکرراً آورده شده است. اهریمن متمایزاً یک نام سغدی دارد، یعنی شیم‌موْ[11] که مستقلاً برگرفته از انگرمَنیوْی اوستایی است.[29]

رویارویی دین ایرانی و یهودی

قدرت‌های شرق کشورِ اسرائیل را، که داوود شاه/حضرت داوود در قرن دهم ق‌م در فلسطین بنیاد نهاده بود، در دو مرحله‌ی مهم که از قرن هشتم ق‌م آغاز شد و در قرن ششم پایان گرفت، نیست و نابود کردند. آشوریان کشور شمالی اسرائیل را در ۷۲۲ درهم شکستند و ساکنان آن را به‌زور به بخش‌های دیگری از امپراتوری خود کوچاندند. کتاب دوم شاهان [از عهد عتیق] می‌گوید که «اَسباط دهگانه‌ی اسرائیل را در حَلَح و خابورِ نَهر جوزان و در شهرهای مادیان برده سکونت داد.» (۱۸:۱۱) چون دو محل اول در خراسان واقع بود، گفته‌اند که حضور

1. epagomenae
2. Amesha Spenta
3. Baga
4. Bagha
5. Bog
6. Lou-lan
7. Vgnpt
8. Mogrt
9. Nanai
10. Venus
11. Shimmu

اسرائیلیان / بنی‌اسرائیل را در آسیای مرکزی باید از این زمان در نظر گرفت.[30] از این‌رو گفته‌اند که این کهن‌ترین تبعیدیان شاید درگیر تجارت بَرّی دشوارِ دور بوده‌اند.[31] چنین فرضیاتی نامحتمل نیست، اما مدارک قرص و محکمی ندارد.

کشور جنوبی یهودا[1] توانست از طریق دیپلوماسی یک قرن و نیم دیگر دوام بیاورد، اما در ۵۸۷ قدرت دیگری، یعنی بابلیان، به استقلال یهودا پایان داد و اورشلیم و معبدش را ویران کرد، که از زمان حضرت سلیمان (ح قرن دهم ق‌م) مرکز دینِ قربانیِ کاهن‌مدار اسرائیلیان بود. بابلیان مانند آشوریان بقیةالسیف یهودا را به بردگی به بین‌النهرین بردند.

کم‌تر از سی‌سال بعد، در ۵۵۹ یک سپاه ایرانی به فرماندهی کوروش کبیر بابل را فتح و اقوام گوناگون برده‌ی آن‌جا را، از جمله یهودایی‌ها را، آزاد کرد. بیش‌تر یهودایی‌ها که اجازه داشتند به وطن برگردند به منزله‌ی شهروندان آزادِ شاهنشاهی نویِ پارسی، ماندن در بابل را انتخاب کردند یا کوشیدند که بخت خود را در سرزمین‌های زیر فرمان پارسیان بیازمایند. بسیاری از آنان رو به شرق رفته در خود ایران اقامت گزیدند و بنیادهای آن اجتماعات یهودی را بنا نهادند که تا امروز، خصوصاً در شهرهای همدان (اکباتان باستانی) و اصفهان زندگی می‌کنند.

از آن‌جا که کورش فتوحاتی نیز در شرق، تا باکتریا و سغد، داشت محتمل است که برخی از یهودیان بابلی در آن ایالات نیز اسکان گرفته باشند.

کتاب استر در چند جا می‌گوید (۳:۶، ۸؛ ۸:۵، ۱۲؛ و ۹:۲۰) که یهودیان «در جمیع ولایات» شاهنشاهی ایرانی می‌زیستند. اجتماعات کنونی یهودی بخارا و سمرقند، خصوصاً، دوست دارند که تاریخ‌شان را به زمان‌های آشوریان برسانند و خود را فرزندان اَسباط ده‌گانه بدانند.[32]

این خاستگاه را اگرچه سعدیه گائون فیوُمی[2] در قرن دهم تأیید کرده،[33] اما

1. Judah

۲. Saadia Gaon Fayyum یا سعدیه بن جوزف، که در عربی به سعید بن یوسف‌الفیومی (۸۸۲ ـ ۹۴۲) معروف است. م.

مدرک مستقیمی برای حضور یهودیان در آسیای مرکزی، زودتر از دوره‌ی هخامنشی آن‌طور که در کتاب استر آمده، وجود ندارد.

اخیراً سعی کرده‌اند استدلال کنند که سمرقند در اصل به‌عنوان مهاجرنشین پناهندگان یهودی بنا نهاده شده است، و اساس آن برخی ریشه‌شناسی‌های عامیانه (سمر+قند = شهر سامری) و شواهد دیگر است. اگرچه برخی از نمونه‌های آورده شده کنجکاوی برانگیزند اما سفسطه‌ی آشکارِ نمونه‌های دیگر اعتبار این استدلال را سست می‌کند.[1] مثلاً مؤلفی چون فارسی نمی‌دانسته، می‌گوید که نوروز فارسی، مشتق از نورَه‌ی[2] عبری به معنی «آتش» است.[34] به هر حال مسلم است که سمرقند پیش از این تا زمان فتح آن به دست اسکندر در ۳۲۹ - ۳۲۷ ق‌م شهر مهمی بود؛ آریان،[3] وقایع‌نگار اسکندر آن را مَرَ کنده[4] می‌نامد. از این‌رو افسانه‌ی اسلامی، که بنا بر آن این شهر را دو تن از بردگان اسکندر، به نام‌های سَمَر و قَمَر بنا نهادند نیز مثل همان تبیین یهودی اعتبار ندارد.

احتمال می‌رود که بسیاری از مهاجرنشینان یهودایی پس از تبعید در سرزمین‌های ایرانی اسکان گرفته تجارت پیشه کرده باشند. این با الگوهای بعدی آنان همخوان است که با بستگان یا سایر یهودایی‌های بخش‌های دیگر شاهنشاهی ایرانی یا جای دیگر شبکه‌های تجاری عَلَم کنند. منابع رومی نشان می‌دهند که در دوره‌ی اشکانی، یهودیان فلسطینی و بابلی هر دو مشغول تجارت ابریشم از چین بودند. نام‌های عبری که روی تکه‌های سفالینه‌ی مَرو متعلق به قرن اول تا سوم م دیده می‌شود دال بر حضور یهودیانی است که در آن زمان در طول جاده‌ی ابریشم می‌زیستند.[35] از آن‌جا که یهودیان در یک خطه‌ی پهناور جغرافیایی، که سرزمین‌های اشکانی و رومی را دربرمی‌گرفت، پراکنده بودند به شکل مطلوبی قرار گرفته بودند که در تجارت میان دو امپراتوری مشارکت داشته باشند.[36]

۱. شاید بهترین نظر درباره‌ی ترکیب «سمرقند»، «شمار / شمر کند» یا «شهر گنج» باشد. علی مظاهری، جاده ابریشم، جلد دوم (ترجمه‌ی ملک ناصرنوبان)، تهران ۱۳۷۳: ۷۱۱ ـ ۱۲. م.

2. navra 3. Arrian 4. Maracanda

تأثیرات ایرانی در یهودیت

تأثیراتی که اجتماعات یهودی در این یا آن محیط فرهنگی به خود می‌پذیرفتند به آسانی می‌توانست به اجتماعات وابسته در محیط دیگر برسد. شماری از باورها و مفاهیم ایرانی که در دوره‌ی ایرانی آغاز شده و در دوره‌های یونانی‌گرا[1] و اشکانی ادامه یافته بودند کم‌کم راه‌شان را به دیدگاه دینی یهودایی‌ها باز کردند، و این سنت بعدها در یهودیت تکامل یافت.[37]

اندیشه‌های آخرت‌شناختی مثل هشدارهای «آخر ایام» و باور به منجی مسیحایی، معاد جسمانی، و روز داوری فقط برخی از عقایدی‌اند که یهودیت (و به تبع آن مسیحیت و اسلام) گویا از ایرانیان وام گرفته باشند. مفاهیم یک فردوس آسمانی (در فُرس قدیم: [2] پئیرَه دَئزه [پردیس، فردوس]) و یک دوزخ برای کیفر دادن به بدکاران نیز در دین کهن ایرانی دیده می‌شوند، اما در منابع اسرائیلیِ مقدم بر دوره‌ی بابلی چنین چیزی دیده نمی‌شود. روح پلید، به نام اَنگره مَینیوُ یا اهریمن ایرانی، به شکل شیطان مسیحی و اسلامی تکامل می‌یابد، که نخستین بار در کتاب ایوب به شکل هَ- سَتان،[3] یا «متهم کننده»، ظاهر می‌شود. گویا مفهوم فرشتگان یا اهریمنان نیز از باورهای ایرانی مشتق شده باشد. کیهان‌شناسی ایرانی باستانی، با عددشناسیِ مبتنی بر عدد هفت آن، شاید پیشینیه‌یی برای تکامل‌های بعدی فلسفه‌ی یونانی و عرفان یهودی، مسیحی و اسلامی باشد.[38]

کتاب اِستر، از تورات، که ظاهراً زمانی در قرن چهارم ق‌م در ایران ساخته و پرداخته شده، یکی از آشکارترین نمونه‌های تعامل میان سنت‌های دینی ایرانی و اسرائیلی را به‌دست می‌دهد. همچنین کهن‌ترین گزارشی است از سنت‌های فرهنگی بی‌شمار ایرانی، مثل آداب دربار، که همچنان از طریق عصر اسلامی ادامه می‌یابد. رسم آشامیدن که در استر ۸:۱ آمده[4] و نویسنده‌ی قرن دهم عرب

1. Hellenistic 2. Paira daeza 3. ha-satan

۴. «و آشامیدن بر حسب قانون بود که کسی بر کسی تکلف نمی‌نمود زیرا پادشاه درباره‌ی همه‌ی بزرگان خانه‌اش چنین امر فرموده بود که هرکس موافق میل خود رفتار نماید.» م.

جاحظ آن رامنعکس می‌کند، یک نمونه است. نمونه‌های دیگر کار حاجب در استر ۵/۴:۱۶، و نقش خواجه سرایان در ۱۰:۱ است.[39]

کتاب استر نشان می‌دهد که عناصر بسیاری از دین ایرانی گرفته شده‌اند. به‌نظر می‌رسد که تَرَش[1] توطئه‌گر و همسر بدمنش وزیر خائن، زَرَش[2] دیو [در باب پنجم]، بازتاب‌های دو دیو تئوُروی[3] [گرسنگی و رقیب امشاسپند خرداد] و زئیریَچه‌ی[4] [تشنگی و رقیب امشاسپند اَمرداد] اَوِستا باشند.[5] این دو با هم می‌توانند نمودگار ایرانیِ «دروغ» (دروُج[6]) باشند که ضد داد (دَنَه[7]) یا قانون شاه، و با اتساع معنا، همان هرزگی در برابر پاکدامنی و قهر در برابر آرامش درستکاران باشند.[40]

عید یهودی فوُریم،[8] که از داستان استر درمی‌آید، احتمالاً برگرفته از جشن بهاری فروَردیگان[9] بود، که مثل فوُریم در چهاردهم ماه آزار [ماه مارس] شروع شده بده‌بستان هدایا را شامل می‌شد.[41]

ایرانیان مثل سایر اقوام هندواروپایی باور داشتند که زمان در یک رویداد بزرگ آخرالزمانی پایان خواهد یافت. فاجعه‌ی فرجامین را (که در اسطوره‌شناسی متأخر اسکاندیناویایی به راگناروک[10] معروف است) ایرانیان باستانی فرَشوکِرِتی[11] یا فراشکَرت[12] [فرشگِرد، رستاخیز] می‌خواندند. بی‌شک تصادفی نیست که نوشته‌های مکاشفه‌یی سنت یهودی، مثل آن‌هایی که در کتاب‌های حزقیال و دانیال دیده می‌شوند، در متن اسارت دوره‌ی بابلی و پس از آن ظاهر می‌شوند.[13]

خاستگاه‌های ایرانی حتا در جلوه‌هایی از مکاشفه‌ی مسیحی یوحنای

1. Terash 2. Zeresh 3. Taurvi 4. Zairik

۵. پورداوود، یشت‌ها، ج ۲: ۳۹، ۳۵۱. م.

6. drug 7. data 8. Purim 9. Fravardigan

10. Ragnarok 11. Frashokereti 12. Fraoshkart

۱۳. «و در روز پنجم ماه چهارم سال سی‌ام چون من در میان اسیران نهر خابور بودم واقع شد که آسمان گشوده گردید و رؤیاهای خدا را دیدم...» (کتاب حزقیال نبی، ۱:۱) م.

رسول دیده شده‌اند. آن بندی که در مکاشفه ۱۱: ۱ـ۲ پیشگویی می‌کند که اورشلیم،[۱] اما نه معبد آن، ویران خواهد شد از متن کهن‌تر مکاشفه‌یی یهودی است که به یونانی نوشته شده، یعنی پیشگویی‌های هیستاسپس[۲] گرفته شده است. کتاب اخیر، که به احتمال زیاد در پارت / پارتیا[۳] نوشته شده، خود در عوض مبتنی بر یک داستان کهن ایرانی درباره ویشتاسب شاه بود که به زردشت گرویده بود؛ مؤلف ناشناس یهودی به احتمال قوی در پی آن بود که به این طریق داستانش را با مرجعیت یک پیشگویی ایرانی کهن بیامیزد.[42] سرانجام «شاه بزرگ» [شاهنشاه] داستان مغانه‌ی اصلی در مکاشفه‌ی یوحنا، در هیأت عیسی، تکامل می‌یابد. به این ترتیب، آن‌چه در اصل یک رستاخیزشناسی[۴] یکه‌ی ایرانی بود در طی یک دوره‌ی چندقرنی به یک مفهوم یونانی‌گرا و سرانجام هم مسیحی توسعه یافت.[43]

می‌توان دید که مفاهیم در اصل آشکارا ایرانی که در منابع یهودی دیده می‌شوند نه از دوره‌ی پارسی (قرن‌های ششم تا چهارم ق‌م) بل‌که بعدها بیش‌تر در طی دوره‌ی یونانی‌گرایی، یعنی موقعی که این‌ها در فلسطین زیر حکومت یونانی بودند، نمودار می‌شوند.[44] این تأیید این نظریه است که اندیشه‌های ایرانی از طریق نمایندگی یهودیانی که در جهان ایرانی اسکان گرفته بودند و به این ترتیب در فرهنگ ایرانی فرو رفته بودند، راهش را به فرهنگ یهودی پیدا کرد. آن وقت یهودیان ایرانی این اندیشه‌ها را به‌سوی غرب، به اجتماعات یهودی جهان مدیترانه که با آن در تماس بودند، منتقل کرده‌اند. پیش از این گفته‌ایم که بنیاد این تماس ماندگار، دست‌کم تا میزان مهمی، درگیری یهودیان در تجارت دشوار دور بود.

۱. یا، بنابر مکاشفه، «قدس خدا». م.

۲. *Oracles of Hystaspes* یا، پیشگویی‌های ویشتاسب / گشتاسب. oracle در کتاب مقدس، همه‌جا «کلام خدا» خوانده شده است، و «پیشگویی» نیز «نبوت کردن» م.

3. Parthia 4. eschatology

یهودیت در آسیای خاوری

فقط یک کتیبه‌ی سنگی که از کنیسه‌یی در کای‌فِنگ[1] در بخش‌های سفلای زرد رود پیدا شده، نشانه‌ی وسوسه کننده‌یی از قدیمی‌ترین حضور یهودیان در آسیای خاوری به‌دست می‌دهد. در این کتیبه، که تاریخش به ۱۶۶۳ می‌رسد، آمده «دین در تیان‌جوّ[2] [در لغت، «هند»، اما احتمالاً فقط به معنی غرب است] آغاز شد، و نخست در زمان جو[3] [سلسله‌ی جو، ح ۱۱۰۰-۲۲۱ ق‌م] به چین منتقل شد. یک تزه[4] (تالار نیاکان) در دالیانگ[5] (کای‌فِنگ) ساخته شده بود. از طریق [سلسله‌های] هَن، تانگ، سونگ، مینگ و امروز، دستخوش فراز و نشیب‌های بسیاری شده است.»[45]

اگر می‌باید این کتیبه را باور کنیم، این اجتماع یهودی را، که در آغاز قرن بیستم در چین خاوری کشف شد، ظاهراً تاجرانی بنا نهادند که به احتمال زیاد از طریق جاده‌ی ابریشم، پیش از پایان قرن سوم ق‌م به آسیای خاوری آمده بودند. همچنین نظر داده‌اند که این فرایند قبلاً در زمان داوود شاه/حضرت داوود روی داده است! مدافعان نظریه‌ی دوم به اصطلاحاتی در کتاب مقدس عبری اشاره کرده و آن‌ها را به معنی «ابریشم» گرفته‌اند، اگرچه مخالفان یادآور شده‌اند که خیلی مانده که این معانی اثبات شود.[46] دیری مشتاقان «دیار سینیم»[6] را در کتاب اشعیای نبی[7] همان چین می‌دانسته‌اند، اما این بستگی رد شده است.[47] در ۱۹۹۳ باستان‌شناسان در مصر یک نمونه ابریشم یافتند که تاریخ آن به قرن دهم ق‌م می‌رسد،[48] و سوداگران اسرائیلی، مسلماً مثل هرکس دیگری، می‌توانستند در بردن آن به آن سرزمین نقش داشته باشند. شاید گفته شود که دلیل آوردن در این زمینه که یهودیان شاید از کهن‌ترین زمان‌ها در تجارت فراآسیایی شرکت داشته‌اند خوب باشد اما یک چنین تاریخ‌های بسیار زیاده‌رو فقط محل بحث دارد.

1. K'ai-feng
2. T'ian-chu
3. Chou
4. tz'u
5. Ta-liang
6. Sinim
7. Sinim

متأسفانه کتیبه‌ی کای‌فِنگ با هیچ مدرک دیگری تأیید نشده است و شاید فقط انعکاسی باشد از جسورترین ادعای قدمت اجتماع یهودی چینی که در اسطوره‌ی خاستگاه آن‌ها هست. کتیبه‌ی کهن‌تری از ۱۵۱۲ و کتیبه‌ی اندکی متأخرتر دیگری، از ۱۶۷۹، هر دو تاریخ رسیدن اولین یهودیان را به چین به دوره‌ی هَن (۲۰۲ ق‌م - ۲۲۱ م) می‌رسانند. همساز با این تاریخ‌گذاری، برخی یهودیان چین در آغاز قرن هجدهم به یک مُبلغ یسوعی گفتند که بنا بر سنت شفاهی آنان، نیاکان‌شان اولین بار در عهد سلطنت مینگ دی[1] (۵۸ - ۷۵ م) از ایران به چین آمدند.[49] در این میان گویا بنیادگذاران اجتماع کای‌فنگ، نه زودتر از قرن دهم م، از راه دریا به آن‌جا رسیدند در حالی که آن یهودیان خیلی زودتر از راه خشکی به قلمرو چین رسیده بودند.[50]

دین ایرانی و یهودی در جاده‌ی ابریشم باستانی

اگرچه مدرک محکمی در دست نیست اما بعید نیست که بازرگانان ایرانی و یهودی هر دو از زمانی بس دور، شاید ۳۰۰۰ سال پیش یا حتا زودتر، در طول جاده‌ی ابریشم به داد و ستد پرداخته باشند. طبعاً اندیشه‌های دینی‌شان نیز در سفرهاشان همراه آنان بود، و بنابراین اقوامی که این بازرگانان در طول راه با آن‌ها رو به رو می‌شدند با این اندیشه‌ها آشنا می‌شده‌اند. مدرکی در دست است که بنا بر آن دودمان جوی غربی چین قبل از قرن هشتم ق‌م پیشگویان ایرانی را به خدمت گرفته بوده.[51]

از این‌رو می‌توان گفت که در زمان‌های باستانی برخی اندیشه‌های دینی از نظر جغرافیایی رو به شرق پراکنده شده‌اند، به این معنی که صاحبان آن اندیشه‌ها جسماً به آن‌جا رفته بودند؛ اما این حرف به این معنی نیست که نظام‌های دینی ایرانی یا یهودی آن‌جا «بالیدند» یا نودینانی گرد آورده بودند. دین‌های تبشیری بزرگ هنوز وارد مرحله‌ی دین جهانی نشده بودند.

در جوامع سنتی دین‌ها را مثل خود مردم، عموماً به محل یا ناحیه‌ی

1. Ming-ti

خاصی، و در نتیجه به فرهنگ بومی یا محلی‌شان، وابسته می‌دانستند. از نظر مردم آسیای داخلی یا چین، هر دینی که بازرگان بیگانه‌یی با خاستگاه ایرانی یا بنی‌اسرائیلی به آن عمل می‌کرد فقط دین خانگی ایرانیان یا اسرائیلیان بود؛ او دیگر به این فکر نمی‌کرد که چنین دینی را خود او می‌تواند بپذیرد بی آن‌که وانمود کند که از ایران یا از فلسطین است. باز، همان‌طور که ترک‌ها، چینی‌ها و سایر اقوام آسیای خاوری با این بازرگانان از غرب آمده تماس می‌گرفتند و با شیوه‌های تفکر آنان آشنا می‌شدند، تأثیرات ظریفی از طریق رویارویی‌های هر روزه و گفتگو باید به هر دو جهت راه یافته باشند. مثلاً، یک نظر این است که دائویان[1] دوره‌ی هَن پسین (یعنی زمانی پیش از ۲۲۱ م) اصطلاح‌شان را برای «آسمان بَرین»، یا دالو،[2] از گرو-دمَنه‌ی[3] ایرانی، به معنی «ستایش‌خانه» وام گرفتند، که برترین آسمان از چهار آسمان و مرتبط است با اَهورا مزدا که در بخش‌هایی از اوستا اورا دادِوَه[4] دانسته‌اند.[525]

بنا بر استدلال یک دانشمند ژاپنی، «جشن روح» معروف ژاپنی، که یک آیین سالانه‌ی «تغذیه»ی روان‌هایی است که از آن‌ها غفلت شده، و در دوره‌ی تانگ بی‌نهایت رواج یافته بود، در واقع خاستگاه‌های ایرانی دارد. نام چینی این جشن، یوُ لَن پِن[6] است که شاید برگرفته از روان[7] سغدی[8] باشد، و داستانی عامیانه با این جشن مرتبط است، که در آن رهروی، موُلیان[9] نام به دوزخ رفت که مادرش را باز آورد، که به نظر می‌رسد شالوده‌ی این داستان اسطوره‌ی یونانی دیونیسوس[10] و سِمِله[11] باشد.[53] برای چنین تأثیراتی از قرن‌های آغازین عصر

1. Taoist 2. Ta-lo 3. Garo-dmana 4. Dadhvah

۵. گرو-دمَنه یا گرونمان garonmana، که در فارسی گرزمان، به معنی عرش شده، به معنی خان‌ومان ستایش است. (پورداود، یشت‌ها، ج ۲، ص ۱۷۰، و برهان قاطع، تصحیح معین، ذیل گرزمان، پانویس، ص ۱۷۹۳. م.

6. Yu-lan-p'en 7. rw'n

۸. «رَوان» کنونی فارسی. م.

9. Mu-lian 10. Dionysos

۱۱. Semele، بانوخدا و مادر دیونیسوس. م.

ما مدرک دیگری در دست است،[54] اما بده‌بستان‌های مشابه اندیشه‌ها شاید خیلی زودتر از این‌ها رواج داشته، و اگر [بپذیریم که] پیشگویان ایرانی در خدمت دربار جو بودند، [پس] احتمالاً آن اندیشه‌ها نیز آن‌جا بودند.

فصل سوم

آیین بودا و جاده‌ی ابریشم

زمانی در قرن هفتم تا چهارم ق‌م در شمال هند مردی می‌زیست به نام سیدارته گئوتَمه[1] که به بودا یا «روشنی‌یافته» معروف شد.[1]

بودا، اصلاح‌گر معنوی که «راه میانه»یی میان دو کرانه‌ی کامرانی و خودآزاری می‌جست، پیامی را بر بنیاد چهار حقیقت جلیل فرا می‌آموخت: که زندگی رنج است؛ رنج علتی دارد به نام «تشنگی» یا آرزو و آز؛ راهی برای پایان دادن به رنج هست و آن پیمودن یک راه هشتگانه‌ی جلیل است که همانا شناخت درست، اندیشه‌ی درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، آگاهی درست و یکدلی درست است.

بودا در طول عمرش اجتماعی چهاربخشی از پیروانش، به نام سَنگه[2] یا «انجمن»، بنا نهاد که میان رهروان مرد و زن و «پیش‌نشینان» یا بهدینان تقسیم می‌شد. دیری نگذشت که بسیاری از آنان شروع کردند در سراسر هند و فراسوی آن سفر کردن به این منظور که بشارت بودا را، که بر آن بودند پیامی جهانی است، همه جا بپراکنند.

این اولین دعوت یا کوشش تبلیغی بزرگ مقیاس در تاریخ دین‌های جهان است. این فعالیت در عهد امپراتور آشوکا[3] از دودمان مَئوُریه[4] (سلطنتش ح ۲۶۸-۲۳۹ ق‌م) تشدید شد. او که به آیین بودا گرویده و از مرگ و رنجی که

1. Siddhartha Gautama
2. Sangha
3. Ashoka
4. Maurya

برخاسته از فتوحات نظامیش بود پشیمان شده بود آیین بودا را در امپراتوری پهناور شمال هندش به پایگاه رسمی (اگرچه نه دین دولتی) رساند. از زمان بودا رهروان پیشگام بودایی دو شورا تشکیل دادند با این تلاش که ناهماهنگی‌ها را در زمینه‌ی آموزه و عمل بودایی حل کنند.[2] افسانه‌یی می‌گوید آشوکا، که از این بگومگوها رنج می‌برد، در ۲۴۴ ق‌م فرمان به تشکیل سومین شورا داد که درست‌اندیشی[1] بودایی را تنظیم کند.[3] اگر واقعاً این سومین شورا تشکیل شده باشد، کارش جز این نبوده که به آتش این تفرقه‌ها دامن بزند.

بنا به نظرهای سنتی بگومگوها در داخل سَنگه در زمینه‌ی سرشت رهروانی متمرکز بود که به روشن‌شدگی رسیده اَرهَت[2] خوانده می‌شدند. پنج نظر ارائه شد، احتمالاً از سوی رهروی به نام مَهادیوَه،[3] که پایگاه اَرهَت‌ها را با این نظر به چالش خوانده بود که آن‌ها همچنان دستخوش پریشان‌دلی‌های این‌جهانی‌اند، مثل احلام شهوانی، نادانی‌یی که در آن‌ها مانده، شک و دودلی‌هایی که رهاشان نمی‌کند، و مانند این‌ها.

جر و بحث دیگر این بود که رویکرد اَرهَت‌ها امکان روشن‌شدگی را محدود به گروه کوچکی از مردم می‌کرد. با این‌همه، لایه‌ی دیگری از اختلاف می‌بایست مربوط به مسأله‌ی رخنه‌ی اعمال دینی عامیانه به سنت باشد، خصوصاً حرمت نهادن به بقایای بودا [در بقاع متبرک]. رهروان «محافظه‌کار»تر حس می‌کردند که این‌گونه نوآوری خطری است برای پاکی پیام بودا و التزام به شیوه‌ی زندگی بودایی را نیز سست می‌کند.

محافظه‌کاران، بنابر نظر سنتی، از پایگاه والای اَرهَت‌ها در مقام رهبران درون انجمن دفاع می‌کردند، حال آن که اکثریت مدافع پنج نظری بود که غرض از آن‌ها فروکشیدن اَرهَت‌ها از مقام و منزلت والای‌شان بود. گروه محافظه‌کار به «بزرگ‌انجمنی‌ها» معروف شدند.[4]

1. orthodoxy 2. arhat 3. Mahadeva

استَویرَه‌ها[1] و مخالفان‌شان، یعنی اجتماع اکثریت، به مَهاسَنگیکه‌ها[2] یا اخیراً برخی از دانشمندانِ آیین بودای آغازین در پی آن برآمده‌اند که در این روایتِ از تاریخ تجدیدنظر کنند، و می‌گویند که بیش‌تر این اختلاف شاید واقعاً بعدها پیش آمده و به عنوان تبیین «تاریخی» تفرقه‌های موجود آن‌ها را به گذشته فرافکنی کرده‌اند. شاید چنین باشد که نقطه‌ی مرکزی تنشِ درون سَنگه‌ی آغازین سرِ افزوده‌هایی بر پیکره‌ی قوانین شیوه‌ی زندگی رَهبانی، به نام وینَیَه،[3] بود. «اکثریت» رهروان افزودن قوانین تازه را رد می‌کردند، و فقط قوانینی را به‌عنوان تکلیف می‌پذیرفتند که خود بودا آن‌ها را بنا گذاشته بود. بنا بر تعبیر تازه‌تر، استَویره‌ها آن‌هایی بودند که می‌خواستند با افزودن به وینَیَه آن را «اصلاح» کنند؛ مَهاسَنگیکه‌ها مدعی بودند که روایت کهنِ کوتاه‌تر را دارند، پس این‌ها بودند که گروه «محافظه کار» به‌شمار می‌آمدند.[5]

مکتب‌های گوناگونی در زمینه‌ی شرح آموزه‌ی بودا پیدا شدند که کارها را از آن‌چه بود پیچیده‌تر کردند. هر یک از این مکاتب شرح، که جمعاً به نیکایَه[4] معروف بودند، کانون /قانون[5] متن‌های خاص خود را گردآورده آن‌ها را حاوی آموزه‌ی بودا می‌دانستند، همراه با تعبیرهای خاصی که آن‌ها را موثق و معتبر می‌پنداشتند. بنا بر افسانه هجده مکتبِ از این دست وجود داشتند. خیلی‌ها متن‌هایی از خود به جا گذاشتند، اما تنها مکتبی که تا امروز مانده تِیرَواده (سن. استَویرَواده، به معنی «راه پیران» یا راه پیش کسوتان) است، یعنی آن شکل از آیین بودا که در سری لانکا و جنوب خاوری آسیا رواج دارد.

آیین بودا پیکره‌یی از متن‌ها پدید آورده است که گسترده‌تر از هر جنبش دیگری در تاریخ بشری است، و مطالعه‌ی حتا یک مکتب به‌طور بالقوه یک کار سراسر عمری شخص می‌شود. در چین امروز استادان فلسفه به دانشجویان

۱. Sthavira به پالی تِیره Thera، و مکتب‌شان به تِیره‌واده Theravada معروف است، و در میان ما بیش‌تر اصطلاح تِیرَه رواج دارد تا اِستویره‌ی سنسکریت. م.

2. Mahasangika 3. Vinaya 4. Nikaya 5. canon

هشدار می‌دهند که «مطالعه‌ی جدی آیین بودا یک سیاه‌چاله است اگر وارد آن شوید دیگر هیچ‌وقت دیده نخواهید شد!»[6]

مکاتب بودایی جاده‌ی ابریشم

از آن‌جا که بیش‌تر مکاتب بودایی آغازین دیگر وجود ندارند، اندیشه‌ی آن‌ها را باید بر اساس متن‌های موجود بازسازی کرد. تاریخ متن‌های موجود، حتا متن‌های مکاتبی که منسوخ شده‌اند، به صدها سال پس از پیدا شدن این مکاتب می‌رسد، از این‌رو دانستن مواضع مکاتب گوناگون آغازین و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر، از روی قطع و یقین، دشوار است.

مکاتب اصلی نیکایَه که به مناطقی بستگی داشتند که جاده‌ی ابریشم از آن‌ها می‌گذشت دَرمَه‌گوُپتکه‌ها[1] و سَرواستی‌وادین‌ها[2] بودند. مَهاسَنگیکه‌ها نیز در آغاز این جا فعال بودند. رویکرد جانشین، جنبش فراگیرتری بود که به مَهایانه[3] یا گردونه‌ی بزرگ معروف شد، و نخست در مناطقی از آسیای مرکزی مثل ختن نفوذ پیدا کرد و این پیش از آن بود که سرانجام مکاتب نیکایَه را یکسره از جاده‌ی ابریشم بیرون براند.

مَهاسَنگیکه‌ها

تلاش مَهاسَنگیکه در کاهش اهمیت خاصِ آرمانِ اَرهَت، یا شاید فقط مقاومت‌شان در مقابل نوآوری‌های در وینَیَه، اولین انشعاب بزرگ را در انجمن بودایی پدید آورد. همچنین بسیاری از مَهاسَنگیکه‌ها معتقد بودند که فراشناخت (پرَگیا[4]) یا معرفت شهودی، بی‌درنگ دست می‌دهد نه به‌تدریج، که سَرواستی‌وادین‌ها و دیگران این طور می‌آموختند؛ این اندیشه بعدها در مَهایانه هم نقش محوری داشت، خصوصاً به صورتِ ذِن[5] آن.

پیکره‌های عظیمِ معروف بودا در بامیان افغانستان، که ۵۰ متر و ۳۰ متر

1. Dharmaguptaka
2. Sarvastivadin
3. Mahayana
4. Prajna
5. Zen

بـلندی دارنـد[1] و در نـمای صـخره‌ی یک پـرتگاه کـنده شـده‌انـد، شـاید کـار مَهاسَنگیکه‌های شمال‌غرب بوده باشند.

دَرمَه گوُپتَکه‌ها

مکتب دَرمَه گوُپتَکه احتمالاً پرنفوذترین مکتبی بود که در طول جاده‌ی ابریشم تا زمان امپراتوری کوشانیان در نخستین قرن‌های عصر مسیحی پیدا شده است. دَرمَه گوُپتکه‌ها بیش‌تر متن‌های‌شان را به زبان پرکریتِ گندهاری[2] نوشتند که زبان بومی مسلط سرزمین اصلی کوشانیان در شمال غرب هند بود. بسیاری از متن‌های دَرمَه گوُپتکه را نخستین داعیان بودایی آسیای مرکزی به چین بردند. اما تا زمان سفرهای سیوآن‌زانگ در قرن هفتم، این مکتب دیگر از هند ناپدید شده بود و نمایندگان اندکی از آن در آسیای مرکزی بودند.

به‌نظر می‌رسد که دَرمَه گوُپتکه‌ها، به خلاف باور مکتب‌های دیگر، با این نظریه متمایز می‌شدند که بودا را از انجمن بودایی جدا و برتر می‌دانستند نـه جزئی از آن. یک شاخه‌ی عملی این نگرش این باور بود که پیشکش‌هایی که برای بودا، نه به انجمن، آورده می‌شود می‌تواند نکوکرد یا ثواب به بار آورد. از آن‌جا که بقای انجمن رَهبانی بسته به هدایایی بود کـه «پـیش‌نشینان» بـودایـی بـه آن می‌دادند، دور نیست که این نظریه در زوال نهایی این مکتب نقش داشته باشد.

سَرواستی‌وادین‌ها

نام این مکتب از عبارت سَروَم اَستی،[3] یعنی «همه هست» گرفته شده است. این عبارت مشخصه‌ی نظریه‌ی این مکتب درباره‌ی زمان است. بـنابـر ایـن نـظر، گذشته و حال و آینده همه در یک زمان وجود دارند. بنا بر سنت تِیره‌واده، یکی از دستاوردهای اصلی سومین شورای بودایی که آشوکا تشکیل آن را خواستار شده بود، طرد سَرواستی‌وادین‌ها بود.

اگر این حرف درست باشد، شاید همین امر عامل راندن مکتب سرواستی‌وادین

۱. در ۱۹۹۹، وقت چاپ این‌کتاب، وجود داشتند اما بعد «طالبان» آن‌ها را نابود کردند. م.

2. Gandhari 3. sarvam asti

به آسیای مرکزی باشد. دَرمَه‌گوُپتکه‌ها تا قرن دوم میدان را برای سرواستی‌وادین‌ها خالی کرده بودند. سَرواستی‌وادین‌ها بر خلاف مکاتب دیگر، که از پالی یا از زبان‌های دیگر منطقه استفاده می‌کردند، بیش‌ترین بخش متن‌های‌شان را به سنسکریت نوشته بودند که زبان دینی باستانی بود، و این تلاشی بود به باستانی کردن آثارشان که منش معتبر والاتری به آن‌ها می‌داد.

مَهایانه

مهایانه به تنهایی یک مکتب نبود بل‌که یک «جنبش همه‌بودایی» بود که بیش‌تر با قبول کتاب مقدس نو تعریف می‌شود.[7] مَهایانَه، به معنی گردونه‌ی بزرگ است، و آن‌ها خود را چنین نامیده‌اند. خاستگاه‌های این «گردونه‌ی بزرگ»ِ روشن‌شدگی کاملاً روشن نیست و شاید هم هرگز روشن نشود. تعبیرِ دانش‌پژوهیِ کهن‌تر، که این سنت را بردمیده از مکتب مَهاسَنگیکه می‌داند، دیگر همه‌پذیر نیست، بل‌که هنوز در این باب بحث می‌کنند که مهایانه در درجه‌ی اول در میان «پیش‌نشینان» بودایی یا بهدینان پیدا شد یا در انجمن رهروان.[8]

این جنبش، که گویا ابتدا به‌نسبت کوچک بود، احتمالاً در طی قرن اول ق‌م در شمال‌غرب هند یا آسیای مرکزی آغاز شد. اگرچه چند کتاب مقدس مهایانه اخیراً در پاکستان شمالی کشف شده‌اند اما بسیاری از آن‌چه بعداً متن‌های اصلی مهایانه شد احتمالاً در آسیای مرکزی در طول جاده‌ی ابریشم ساخته و پرداخته شد، که آن‌جا آمیزش مدام فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها می‌بایست به تأثیرات مختلف یاری کرده باشند. چنان که یک دانشمند معاصر دوراندیشانه گفته است «کاملاً این امکان هست که رواج عام مهایانه پدیده‌یی بوده که بیرون از شبه قاره‌ی هند روی داده باشد، زیرا که دلایل این امر شاید بستگی به انتقال آیین بودا به فرهنگ‌های دیگر داشت.»[9]

در میان بُن‌مایه‌های متمایز این کتاب‌های مقدس نو، یکی تعالی بودا به مرتبه‌ی «فراجهانی» (لوکوُتَّره[1]) بود که در این باور منعکس بود که مرگ بودا یک

1. lokuttara

نمود صرف بود (این اندیشه از مَهاسَنگیکه‌ها گرفته شده بود). همچنین بر غم‌خوارگی برای کم‌بختان تأکید می‌شد و مهم‌تر از این‌ها این اندیشه بود که همه‌ی جانداران یا موجودات «سرشت بودایی» (تَتاگَتَه[1]) دارند و نباید چیزی کم‌تر از بوداگیِ کامل آروز کنند. کسی که این جستجوی دشوار بوداشدن را آغاز می‌کرد به بود اسَف/ بودی سَتوَه[2] معروف بود، و این مقامی بود که آن را برتر از اَرهَت می‌دانستند.

بوداسَف را می‌توان به کسی تعریف کرد که سوگند می‌خورد که بارها و بارها تا هر وقت که لازم باشد متولد شود تا برای بودای کامل شدن جهد کند، به این خاطر که همه‌ی جانداران را یاری کند که به رستگاری برسند. این در ادبیات پرَگیاپارَمیتا[3] یا «کمال فراشناخت»ِ مَهایانه با مقصد تنگ‌تر رستگاریِ صرفِ شخصی، که مشخصه‌ی رویکرد سنتی است، در تقابل می‌ایستد.[10] یک عنصر اضافی آثار آغازین مهایانه دشمنی سفت و سختِ آن با کسانی است که این متن‌های نو را معتبر و موثق نمی‌دانند.[11] سرانجام مهایانی‌ها کم‌کم مکاتب سنتی را به قصد تحقیر، هینَه یانَه، یعنی «گردونه‌ی کوچک» یا «گردونه‌ی پست» خواندند.

وانگهی، اگرچه مکاتبی چون تِیره‌وادَه را می‌توان بی‌خدا دانست، اما ظهور مَهایانه سرانجام خدا دانستن بوداها و بوداسَف‌ها را ممکن کرد. بنا بر برخی تعابیر مهایانه، بوداسَف‌هایی که نکوکردی بیش از نیازشان کسب کرده باشند می‌توانند آن را به دیگران واگذارند. از این‌رو، محبان غالباً نزد بودا یا بوداسف‌های دیگر دعا کرده تمنا می‌کنند که آنان را در رهایی یافتن از دورِ دوباره زاییده شدن در جهان (سَنساره)[4] یاری کنند.

اما، مهایانه وینَیه یی خاص خود پدید نیاورد، در عوض، رهروان از قوانینی پیروی می‌کردند که مکتب نیکایه‌ی دیگری، که مورد ترجیح‌شان بود، آن‌ها را بنا نهاده بود. به این ترتیب، سنت مهایانه اگرچه تا حد زیادی از مکاتب نیکایه‌ی چین گرفته بود، اما رهروان چینی همچنان وینَیه‌ی مکاتب سرواستی‌واده یا

1. Tathagata 2. bodhisattva 3. Prajnaparamita
4. samsara

دَرمَه‌گوُپتکه را به‌جا می‌آوردند، و این‌ها دقیقاً دو مکتبی بودند که اول از همه در جاده‌ی ابریشم مسلط شده بودند.

ترکیب گندهاری و کوشانیان

بنابر افسانه‌یی که در پالی، زبان کانون/ قانون تِیرَه‌واده، مانده نخستین تماس آیین بودا با جاده‌ی ابریشم در عمر خود بودا اتفاق افتاده است.[13] بنا بر این افسانه دو برادر بازرگان از باکتریا (همان بلخ قرون وسطا، در شمال افغانستان)، به نام‌های تَپَسّوُ[1] و بَلّیکَه،[2] در هفته‌ی هشتم پس از روشن‌شدگیِ او به دیدارش آمدند و بی‌درنگ هم از مریدان او شدند.[3] هم بنا بر این افسانه، این دو برادر سپس به بلخ برگشتند و معابدی ساخته پیشکش بودا کردند.

اگرچه مدرکی دال بر تأیید افسانه‌ی تَپَسّوُ و بلّیکه در دست نیست، اما بنا بر فرمان‌هایی که به دستور آشوکا بر میل‌های سنگی کنده‌اند او بشیرانی به سرزمین‌های شمال‌غرب امپراتوریش فرستاد.[14] باکتریا در طی قرن‌های بعدی منطقه‌ی بودایی مهمی شد، و تا زمان فتوحات اسلامی از همین اعتبار برخوردار بود. در قرن هفتم، در آستانه‌ی حملات اعراب، سیوُآن‌زانگ زائر بودایی چینی در بلخ صد دیر بودایی و سه هزار رهرو می‌بیند.

منطقه‌ی شمال‌غرب کاشانه‌ی آمیزه‌ی گوناگونی از فرهنگ‌ها بود. دیدارگاه جهان‌های هندی و ایرانی بود، و از بخش دوم قرن چهارم ق‌م حضور یونانیان نیز به آن افزوده شده بود.

اسکندر مقدونی بیش‌تر این قلمرو را بین ۳۳۲ و ۳۲۷ ق‌م فتح کرد و پس از او یک فرمانروایی یونانی/ هلنی[4] آن‌جا ماندگار شد که تا دو قرن بعد هم با نام سلوکیان آن‌جا باقی ماندند.

1. Tapassu 2. Bhallika

۳. ← ع. پاشایی، بودا، تهران، ۱۳۸۳: ۱۴۲. این نام در کتاب بودا، «توپوُسَه»، که اشتباه و تَپَسّو درست است، و در ص ۴۹۱ آن آمده «تپوُسَه»، که شکل دیگری از تَپَسوُ است. م.

4. Hellenic

مهاجرنشینان یونانی در باکتریا و گندهارَه (آن‌چه اکنون شمال مرکزی پاکستان است) خدایانِ یزدانگانِ کهن یونانی را با خود آوردند و گواه آن سکه‌ها و مدارک باستان‌شناختی دیگری است که از آنان به‌جا مانده است. برخی یونانیان دین‌های محلی را پذیرفتند، مثلاً هلیودوروس،[1] سفیر آنتیالسیداس،[2] فرمانروای سلوکی، در بِسنَگَر[3] میلی برای ویشنوُ[4] عَلَم کرد.[15] اگرچه مدرکی دال بر گرَوِش گسترده در هر جهتی در دست نیست، اما باید دادوستد اندیشه‌های دینی در این یا آن سطوح با جمعیت‌های ایرانی و هندی آن نواحی انجام گرفته باشد. یونانیان در آسیا، مثل هر جای دیگری، سعی می‌کردند که میان خدایان محلی و خدایان خودشان پیوندی پیدا کنند.[16]

حکایت کور کردن کوُنَله،[5] پسر آشوکا، که سیوَان‌زانگ نقل می‌کند گویا همان تراژدی یونانی هیپولوُتوُس[6] و فایدرا[7] است در قالب بودایی.[17] بنا بر گزارش سیوَان‌زانگ در قرن هفتم، زائران نابینا در استوُپه‌ی[8] کوُنَله، نزدیک تاکسیلا[9] در پاکستان کنونی، دعا می‌کردند که چشم‌شان بینا شود.[17] به عنوان یک نمونه‌ی برجسته‌ی استمرار فرهنگی باید گفت که امروزه بیمارستانی آن‌جا هست که به‌خاطر امکانات چشم پزشکی‌اش معروف است.[18]

چنان که انتظار می‌رود، تأثیرات چلیپایی فرهنگی در گندهاره در هر دو جهت بود. سندی در دست است دال بر این که کیش‌های محلی شکل پرستش یونانی را پذیرفتند، چنین است در نمازگاه یونانی‌واری که وقف وَخشوُی[10] خدا (جیحون)، در تختِ سنگین در شمال افغانستان، شده است. یا، متناوباً، هر دو آداب یونانی و باکتریایی گویا از وقتی که آن معبد وقف هر دو خدای آتش و آب شده، در آن به‌جا آورده می‌شده است.[18]

به همین شکل، شاید عقاید هندی خاصی راه‌شان را رو به غرب از طریق

1. Heliodoros
2. Antialcidas
3. Besnagar
4. Vishnu
5. Kunala
6. Hippolytus
7. Phaedra
8. Stupa
9. Taxila
10. Vaxshu

مجاری پراکنش[1] یونانی به مسیحیتِ شکوفنده‌ی جهان مدیترانه باز کرده باشند. گویا شکیبِ در دین قاعده بوده است. مِناندروس[2] سردار یونانی-باکتریایی، که فاتح بخشی از هند شمالی بود و از حدود ۱۵۰ تا ۱۳۵ ق‌م بر آن پادشاهی کرد، با انجمن‌های بودایی قلمرو خودش با مهر رفتار می‌کرد. یاد او در یک کتاب بودایی به نام میلیندپنیه،[3] یا پرسش‌های میلیندِه، که میلیندِه همان مناندروس است، حفظ شده است. در این کتاب شاه با یک رهرو هندویونانی به نام ناگَه‌سِینه[4] گفتگویی افلاطون‌وار [= به سبک رسالات افلاطون] می‌کند.[20]

هراکِلِس[5] با پوست شیر، یک مدل هنری برای وَجره‌پانی[6] است، که او حافظ بودا است. هنرمندان گندهاری پیکره‌ی ربودنِ گانوُمِده[7] به دست زئوُس،[8] در هیأت عقاب، را گرفته در قالب یک حکایت بودایی ریختند، یعنی حکایت سوُسَندی- جاتکه‌ی[9] بوداسَفی که عاشق زن شوهرداری شده و به شکل گَروُده‌ی پرنده در می‌آید تا او را برباید. این نقش در نقاشی‌ها و پیکرتراشی بوداییِ سراسر شبه‌قاره‌ی هند و جاده‌ی ابریشم و در چین نمایان می‌شود؛ همچنین راهش را به هنر ساسانی باز کرده تعبیری زردشتی پیدا می‌کند.[21]

در حدود ۱۳۰ ق‌م فرمانروایی یونانی به تهاجم سَکاهای چادرنشین و سایر اقوام استپ تن داده بود. سَکاها نیز چند تأثیر بودایی را جذب کردند و شماری کتیبه‌ی بودایی از خود به‌جاگذاشتند. پس از گذشت یک قرن، یا در این حدود، از فرمانروایی سکاها قدرت نویی، به نام کوشانیان در جایی که اکنون شمال‌غرب پاکستان است پیدا شد.

خاستگاه‌های کوشانیان کاملاً روشن نیست، اگرچه به نظر می‌رسد که آن‌ها از نظر قومی گروه مختلطی کمابیش مرکب از مهاجران هندواروپاییِ اقصای شرق جاده ابریشم بودند، قومی که نزد چینیان به یوُئه‌جی معروف بودند. آنان بر

1. diaspora
2. Menandros
3. Milindapanha
4. Nagasena
5. Herakles
6. Vajrapani
7. Ganymede
8. Zeus
9. Sussandi-Jataka

جمعیتی فرمان می‌راندند که بومیان هندی و ایرانی‌زبان‌ها و مهاجرنشینان یونانی را شامل می‌شد، و کم‌کم بر آن راه‌های تجاری تسلط پیدا کردند که شبه‌قاره‌ی هند را در شمال‌غرب به جاده‌ی ابریشم مرتبط می‌ساختند.

روی سکه‌های کوشانی نقش‌های خدایان گوناگون ایرانی و هندی و بودایی هست، که می‌رساند نخبگان این فرمانروایی نو در برابر دین‌های گوناگون بردباری نشان می‌دادند. آنان به بانوخدای ایرانی اَردوخشو[1] و به شیوا خدای هندی هر دو خصوصاً بسیار حرمت می‌نهادند.[22] تمثال‌های نذری هَریتی[2] بانوخدای آبله، حضور شوم این زمان‌اند؛ همه‌گیری آبله که در طی قرن دوم ق‌م به جهان مدیترانه زده بود احتمالاً از سرزمین‌های کوشانی آغاز شده و رو به غرب از طریق راه‌های تجاری پراکنده شده بود.[23]

کوشانیان از آغاز فرمان‌روایی‌شان نماد نیکه‌ی[3] یونانی را که بانوخدای پیروزی بود پذیرفتند و این تلاش آشکاری در تصاحب ایدئولوژی شاهانه‌ی پیشینیانِ یونانی-باکتریایی بود. با این‌همه، ویما[4] دومین پادشاه کوشانی، شیواپرست بود. گفته‌اند که همدلی ویما برای دین هندی بازتابی از این آرزوی او بود که بر جاده‌ی ابریشم مسلط شود، چون که در آن وقت هندیان در تجارت سراسر منطقه‌ی جیحون و حتا تا خود چین فعال بودند.[24]

جانشین ویما، کَنیشکه‌ی[5] اول، اگرچه او هم به احتمال قوی آرزو داشت که صاحب جاده‌ی ابریشم شود، اما توجه‌اش را معطوف به کسب حمایت رعایای ایرانیش در غرب کرد. در دوره‌ی فرمانروایی او شکل‌های ایرانیِ نام‌های خدایان از نو زیر نام‌های یونانی ظاهر شد، هر چند شیوا پایگاه بلند رسمی‌اش را حفظ کرد. نوه‌ی او، کنیشکه‌ی دوم، با ساختن ویهارَه‌ها[6] (دیرها) و استوپه‌ها (معابد یا بقاعِ بقایا) به گسترش آیین بودا یاری کرد. همچنین می‌گویند که او فرمان به

1. Ardoxsho 2. Hariti 3. Nike 4. Vima
5. Kanishka

۶. vihara : وِهارَه، بِهار. م.

تشکیل یک شورای بودایی در کشمیر داد که در آن تصمیم گرفتند متن‌هایی را که به زبان اصلی گندهاری یا «پَرکریت»[1] بود از نو به زبان بسیار ادبی سنسکریت بنویسند، که این نقطه عطفی در تکامل کانون / قانون اَدبی بودایی بود. اگرچه خود کنیشکه‌ی دوم به آیین بودا نگرویده بود، اما منابع بودایی او را «آشوکای دوم» می‌دانند.

در دوره‌ی کوشانیان بود که برای نخستین بار بودا را در هیأت انسان نگاشتند، و این تحولی بود که برخی صاحب‌نظران آن را به نفوذ یونانی نسبت داده‌اند.

پیکره‌های تمام‌قد و تندیس‌های بالاتنه‌ی بودای مکتبِ معروف به گندهاره، در عهد کوشانیان توسعه یافتند. این‌ها آمیزه‌ی آشکاری از عناصر هندی و یونانی را نشان می‌دهند، و همین پیکره‌ها بودند که بنیاد تحول بعدی هنر بودایی را در چین و نقاط دیگر ریختند. یک پیکره‌ی اواخر قرن اولیِ بودا با دو همراهِ بوداسَف، با کتیبه‌یی که ذکر بخشیدنِ نکوکردِ خود به دیگری است، شاید کهن‌ترین مدارک مکشوفه‌ی روشنی باشد که دلالت بر اندیشه‌های مهایانه دارد.[25] به‌نظر می‌رسد که تأثیرات یونانی و نیز ایرانی تکامل پیکره‌های مهایانه (و شاید اندیشه‌ی آن را هم) در دوره‌ی کوشانی شکل داده باشند. معروف‌ترین تمثال بودا در هنر کوشانی مَیتریَه[2] یا «بودای آینده» است که به‌نظر می‌رسد برخی از صفات رستگاری‌شناختی و آخرت‌شناختی آن پژواک صفات سوشیانت[3] زردشتی و ماشِیَح [مسیحای] یهودی و مسیحای مسیحی است. در توازی برجسته‌ی خاصی، در اسطوره‌شناسی بودایی، مَیتریه را شاگردی به نام کاشیپه[4] خوشامد می‌گوید؛ نام یک چهره‌ی مشابه در آیین زردشت به نام کَرَش‌اَسپَه[5] که چشم به راه سوشیانت است.[26]

بعدها، در مانویت، مَیتریه با میترا، ایزد ایرانی، و با عیسی مرتبط می‌شود. بودا اَمیتابَه[6] و بوداسَف اَوَلوکیتِشوَرَه[7] که به‌طرز برجسته‌یی در تجلیات بعدی

1. Prakrit 2. Maitreya 3. Saoshyant 4. Kashyapa

۵. Karashaspa : یا، گرشاسب. م.

6. Amitabha 7. Avalokiteshvara

چینی و ژاپنی آیین بودا نمودار می‌شوند، ویژگی‌هایی دارند که با خدایان ایرانی زُروان[1] و میترا پیوند داشته‌اند. به نظر می‌رسد که در برخی موارد اَمیتابَه (به معنی «تابش بی‌پایان») را همان خدای ایرانی اوستایی، برابر با خورشید، می‌دانند.[27]

گویا داستان‌هایی از زندگی بودا حاوی عناصر یهودی و مسیحی‌اند.[28] حتا اسب تروا[2] در یک داستان بودایی هندی نمودار می‌شود ــ البته جای اسب را یک فیل چوبی گرفته، و بوداسَف محاصره شده، به‌خلاف مردم تروا، گول نمی‌خورد.[29] شاید همه‌ی این مشترکات تلاش‌های بشیران بودایی هند را منعکس می‌کنند که پیام‌شان را از طریق نقش‌ها، اصطلاحات و نمادهایی عرضه می‌کنند که برای مخاطبان یونانی ـ ایرانی ـ غرب آشنا هستند.

یک منبع بودایی ـ چینی ـ قرن سومی می‌گوید که سرزمین‌های کوشانی یکی از مراکز مهم آیین بودا بودند.[30] شاید کوشانیان متن‌های بودایی را به زبان خودشان ترجمه کرده باشند و بعداً به خاطر نودینان آسیای مرکزی آن‌ها را به سغدی درآورده باشند. اما چیزی از این ترجمه‌ها باقی نمانده است. ترجمه‌های موجود سغدی بعدها و از روی نسخه‌های چینی، نه هندی، صورت گرفته‌اند.

وقتی در دوره‌ی کوشانی، رهروی به نام سوُتره لَنکا،[3] که بومی پوُسکره‌وَتی[4] (چَرسَدّه‌ی[5] کنونی، نزدیک پیشاوَر)، پایتخت کوشانیان بود به شاش / چاچ (تاشکند کنونی) در آسیای مرکزی سفر کرد که ویهاره‌یی را آن‌جا تزیین کند،[31] که این تلویحاً دلالت دارد به حضور یک جمعیت بودایی میزبان در آن بخش از آسیای مرکزی ـ آن زمان.

اما به‌نظر نمی‌رسد که سغد هرگز گرَوِش گسترده‌یی را تجربه کرده باشد. سیوآن‌زانگ که در قرن هفتم از سمرقند دیدن می‌کرد از این‌که می‌دید نمایندگان ایمان [بودایی] چه‌قدر کم‌اند دلسرد شده بود، و یک بودایی کره‌یی

1. Zurvan 2. Trojan 3. Sutra lanka 4. Puskaravati
5. Charsadda

که چند دهه‌ی بعد از آن‌جا می‌گذشت فقط یک رهرو بودایی را دید که تنها در یک دیر زندگی می‌کرد.[32] به‌نظر می‌رسد که گروه‌های کوچکی از نودینان سغدی که به پراکنش اجتماعات بازرگان بستگی داشتند آیین بودا را در جاده‌ی ابریشم به اقصای شرق برده باشند. ما این‌جا با طنز آشکاری رو به روییم، به این معنی که سغدیان در شمار نخستین عوامل اصلی گسترش رو به شرق آیین بودا بودند، اما این دین هرگز در بوم اصلی آنان ریشه ندواند.

کوشانیان را پارتیان ایرانی [اشکانیان] از شمال‌غرب هند و غرب آسیای مرکزی بیرون راندند و این از اواخر قرن اول آغاز شده بود. تا قرن پنجم بسیاری از سرزمین‌های پیشین کوشانیان میدان تاخت و تاز و غارت سپاهیان چادرنشین، از استپ‌ها تا شمال، بود. اینان به **هفتالیان**[1] یا **هون‌های سفید**، معروف بودند. هفتالیان دیرهای بودایی را غارت کردند و ضربه‌ی سختی به فرهنگ بودایی غرب آسیای مرکزی وارد آوردند. آنان نتوانستند خود این دین را نابود کنند، چون مردم همچنان به اعمال دینی‌شان ادامه می‌دادند، اما با غارت دیرها و ویران کردن آن سرزمین اساس مالی آن را که به رشد آن یاری می‌کرد از میان بردند.

آیین بودای اشکانی

سلوکیان یونانی را یک دودمان ایرانی، به نام پارتیان/اشکانیان، در آغاز قرن دوم ق‌م برچیدند. اشکانیان واسطه‌های تازه‌ی جاده‌ی ابریشم شدند، و تجارت برّی از چین را زمانی‌که رومیان خریداران بسیار مشتاق ابریشم می‌شدند در دست گرفتند.

شهر مرو (یو. مَرگیانا) در جاده‌ی ابریشم، واقع در بخش شرقی امپراتوری اشکانی، تا میانه‌ی قرن دوم میلادی مرکز مهم بودایی شد.[33] چند دانشمند میلی به تصدیق اهمیت آیین بودای ایرانی در این تاریخ آغازین ندارند.[34] ظاهراً علتش

۱. این نام را به شکل‌های گوناگون در فارسی آورده‌اند: هبتالیان، هبطالیان، هفتالیان، هیتالیان، هیاطله. هوُن‌های سفید را نباید با خیون‌ها یا هوُن‌هایی که سردارشان آتیلای معروف بود اشتباه کرد. این هوُن‌ها را چینی‌ها سیوُنگ‌نوُ می‌خواندند. م.

آشنایی نداشتن با آن مدارک باستان‌شناختی است که از کاوش‌های دانشمندان شوروی که از آغاز دهه‌ی ۱۹۶۰ در ترکمنستان شروع شده به‌دست آمده‌اند.[35]

تاریخ کتیبه‌هایی که به خط کروشتی / خروشتی[1] هندی در اقصای شرق ناحیه‌ی جیحون پیدا شده‌اند از ۵۸ ق‌م تا ۱۲۹ م است، به حضور مَهاسَنگیکه‌ها در آن‌جا دلالت دارد.[36] کتیبه‌های بعدی که در دره‌ی جیحون یافته شده از قرن‌های چهارم و پنجم‌اند که به خط دیگر هندی، یعنی براهمی،[2] نوشته شده‌اند. این همراه با کشف متن‌های قرن پنجمی سَرواستی‌وادین در مَرو نشان می‌دهند که این مکتب، اگرچه با دَرمَه‌گوُپتکه‌ها همزیستی داشته، سرانجام در غرب آسیای مرکزی به برتری دست یافت.[37]

تصویری که از آیین بودای گندهاری و پارتی کشیده می‌شود از روی یافته‌های باستان‌شناختی است که از ناحیه‌ی تحت سلطه‌ی مکاتب گوناگون نیکایه به‌دست آمده‌اند. اما این‌جا یک مشکل تاریخی پیش‌روی ماست ، به این معنی که از شماری از بوداییان اشکانی که به چین رفتند یاد می‌شود که آن‌جا متن‌های مهایانه را ترجمه کرده‌اند. اگر مهایانه‌ی آغازین در غرب آسیای مرکزی حضور داشت، باید مدارکی به‌دست آید که بتوان آن را بازسازی کرد.[38]

حوضه‌ی تاریم

بشیران بودایی احتمالاً زمانی در قرن اول به ختن رسیدند. این سرزمین در سر پیچ جنوبی جاده‌ی ابریشم، بیابان تاکلاماکن را دور می‌زند، در افسانه آمده که رهروی از کشمیر در عهد پادشاهی آشوکا به آن‌جا رسید. ساکنان ختن از اقوام ایرانی‌زبان بودند. مردم کوُچَه /کُچا[3] در شمال بیابان، که هندواروپایی بودند، آن‌ها هم به زبانی از برخی نظرها نزدیک به سِلتی[4] سخن می‌گفتند. نقاشی‌های بودایی که در آغاز این قرن در کوُچَه یافته شده‌اند برگرفته از سبک گندهاری‌اند و این مبین تماس نزدیک میان این مناطق در آن زمان است. بشره‌ی سفیدشان به

1. Kharoshthi 2. Brahmi 3. Kucha 4. Celtic

وضوح قفقازی است،[1] و غالباً هم چشم‌آبی‌اند. در بخش دورتر شرق در میران[2] اثری از یک نقاش بودایی به نام تیتا[3] (تیتوُس؟)[4] به‌دست آمده، که او شاید صورتگر رومی بود که برای کار در طول جاده‌ی ابریشم به شرق سفر کرده بود.

گویا که منبع اصلی نفوذ بودایی در ختن در قرون آغازین عصر مسیحی از کشمیر بوده، که در آن زمان ناحیه‌یی تحت نفوذ سَرواستی‌واده بوده است. شاهان ختن نقش مهمی در حمایت از مکاتب بودایی به عهده داشتند، که اول سَرواستی‌وادین‌ها و مَهاسَنگیکه‌ها بودند و بعداً تا قرن چهارم، مهایانه، که بر آن جا مسلط شد. باز هم بعدها، در قرن هفتم، حضور مکاتب تَنتریک[5] را می‌توان آن‌جا دید.[39]

در این میان، سَرواستی‌وادین‌ها در کوُچَه باقی مانده مکتب مطلوب بودند، و هنگامی که سیوُآن‌زانگ در قرن هفتم از آن دیدار کرد دریافت که رهروان محلی متن‌های مهایانه را ریشخند می‌کنند.

می‌توان پرسید که چرا شاهان این شهر-دولت‌های واحه‌یی در حوضه‌ی تاریم رهروان بودایی هندی را خوشامد می‌گفتند و حتا از آنان یاری می‌طلبیدند. هرچند نباید عوامل معنوی را دست کم گرفت اما بی‌شک احتمال آن هست که این شاهان نیز این را یک راه ترغیب تماس با تمدن بزرگ‌تر و بالنده‌تر دیده باشند. چنان که دیده‌ایم، بده‌بستان فرهنگی برای دادوستد خوب است و این یکی هم برای آن دیگری.

رسیدن آیین بودا به چین

در نیمه‌ی اول قرن اول ق‌م، سلسله‌ی هَن چین موفق شد که قدرتش را تا حد زیادی رو به غرب به آسیای مرکزی گسترش دهد. دستاویز این گسترش رو به غرب را آرزوی دست‌یابی خاقان هَن به اسب‌های آسیای مرکزی، معروف به «اسب‌های آسمانی» دانسته‌اند. همین که چینی‌ها بر نیمه‌ی شرقی جاده‌ی

1. Europoid 2. Miran 3. Tita 4. Titus
5. Tantric

ابریشم مسلط شدند، دست‌یابی بازرگانان غرب جاده و مسافران دیگر هم به چین افزایش یافت. به این ترتیب احتمال می‌رود که بوداییان بیگانه هم زمانی پیش از عصر مسیحی وارد چین شده باشند.

اولین ذکر روشنی از آیین بوداکه در منبعی آمده اشاره‌یی است در هو هَن شوُ[1] (تاریخ هَنِ پسین) به یک اجتماع بودایی در دربار والی ولایت چوُ[2] که چند پیرو چینی در آن بودند. والی را این‌طور وصف می‌کنند که آیین‌های بودایی و دائویی هر دو را به جا می‌آورد؛ و از این‌جا پیداست که آیین بودا از همان نخستین رخنه‌اش به فرهنگ چینی با دین محلی درآمیخته و خود را با آن سازگار کرده بود.[40] وقتی والی یک هدیه‌ی ابریشم به نشانه‌ی فرمانبرداری نزد مینگ[3] خاقان هَن فرستاد، خاقان در پاسخ گفت «شاه چوُ سخنان باریک‌بینانه‌ی هُوانگ لائو[4] [یک کیش دائویی] را بازمی‌گوید، و با احترام برای بودا قربانی‌های شریف انجام می‌دهد... باشد [ابریشمی که او فرستاده برای] رستگاری باز فرستاده شود، تا بدین وسیله کُمکی باشد به اطعام سخاوتمندانه‌ی اوُپاسَکه‌ها[5] و شرَمَنه‌ها.[6]»[41] این واقعیت که خاقان این دو اصطلاح هندی، به معنی «پیش‌نشینان» و رهروان [بودایی] را به کار می‌برد می‌رساند که او پیش از این با آیین بودا آشنا بود. پس، این آیین می‌بایست تا آن زمان در چین پاگرفته باشد.

بنابر یک افسانه‌ی بودایی در همان سال مینگ خاقان یک «مرد زرین» را به خواب دید و گفت که بودا را به خواب دیده است، از این‌رو از هند بشیران بودایی طلب کرد.

اولین بشیر بودایی که نامش در منابع چینی آمده رهروی اشکانی است که در ۱۴۸ به لویانگ[7] پایتخت چین رسید. او را در چینی آن شی‌گائو می‌خوانند و شاید نخستین کسی باشد که ترجمه‌ی نظام‌مند متن‌های بودایی (در این مورد، نیکایه) را به چینی سازمان می‌دهد. همچنین شاید در شمار اولین آموزگاران آن

1. Hou Han Shu
2. Ch'u
3. Ming
4. Huang-lao
5. Upasaka
6. sramana
7. Lo-yang

نظامِ تمرین‌های روانی در چین باشد که در سنسکریت به دیانه[1] (چی. چَن،[2] ژا. ذِن[3]) معروف است. و موافق با الگوی باستانی رغبت دربار به طالع‌بینی، از دانش او در نجوم غربی یاد می‌کنند.

بودایی اشکانی دیگری، بازرگان سیاری است به نام اَن سیوآن که در سال ۱۸۱ به چین رسید و به گروه ترجمه‌ی اَن شی‌گائو پیوست. او بیش‌تر به شرکت در ترجمه‌ی یک متن مهایانه، به نام اوُگره-پَریپریچا[4] (چی. فاجینگ جینگ)،[5] معروف شده است. گویا از این تاریخ آغازین، مهایانه و مکاتب نَیکایه در لویانگ همزیست بوده‌اند.

مهایانه‌ی آغازین عموماً در چین بیش‌تر با تلاش‌های یک مترجم کوشانی، به نام لوکه کشِیمه،[6] همراه است که در آخرین دهه‌های قرن دوم در لویانگ فعال بود. یازده متن مهایانه، که معروف‌ترین متن‌های کهن‌اند، ترجمه‌های چینی‌اند، که بیش‌ترشان احتمالاًکار لوکه کشِیمه یا شاگردان اوست.[42] دو تا از سه تا دستیار اصلی چینی او اعضای یک فرقه‌ی دائویی محلی بودند، و این حقیقت سند دیگری است دال بر فعال بودنِ فرایندِ تلفیق[43] [آیین بودا و آیین دائو. م.].

مترجمان دیگری که به لوکه کشِیمه پیوسته بودند چند هندی و چند سغدی را هم در بر می‌گیرد. بعدها چهره‌هایی که در نام‌شان پیشاوند اشکانیِ آن دارند، مثل اَن فاسیاَن[7] و اَن فاچین[8] در قرن سوم، نیز باید از ماوراالنهر آمده باشند که تا قرن پنجم آن‌جا بقایای حکومت اشکانی وجود داشت. (بخش غربی شاهنشاهی اشکانی را از ۲۲۶ ساسانیان فتح کرده بودند).[44]

شهر واحه‌یی کوُچَه در شاخه‌ی شمالی جاده‌ی ابریشم مرکز بودایی دیگری بود که بشیران از آن‌جا به خود چین سفر می‌کردند. یک رهرو کوُچه‌یی با نیاکان هندی مختلط، به نام کوُمارَه‌جیوَه[9] (متولد ۳۴۴)، اولین مترجم مهم متن‌های

1. dhyana
2. Ch'an
3. Zen
4. Ugra-paripriccha
5. Fa-ching ching
6. Lokaksema
7. An Fa-hsien
8. An Fa-Ch'in
9. Kumarajiva

مهایانه به چینی شد. اگرچه خود کوُچَه سخت سَرواستی‌وادین بود، اما کوُمارَه‌جیوَه در جوانی آثار مهایانه را در کشمیر مطالعه کرده و در بازگشت به کوُچَه شارح رویکرد مهایانه شده بود. او را در ۴۰۲ به‌زور به پایتخت چینی لویانگ بردند، که تا وقت مرگش در ۴۱۲ یا ۴۱۵ آن‌جا اقامت داشت. در حدود ۳۰۰ ترجمه‌ی متن‌های بودایی به چینی را به او نسبت می‌دهند.[45]

برخی از دانشمندان به نقش ایرانیان در نفوذ آغازین بودایی به آسیای خاوری شک کرده‌اند، و بر انتقال مستقیم‌تر از هند به چین تأکید می‌کنند، یعنی رو به شمال از کوه‌های قراقوروم به کاشغر و حوضه‌ی تاریم، و از آن‌جا دوباره به مناطق ایرانی‌نشین غرب آسیای مرکزی.[46] اما احتمالاً در این نظر غلو شده است. فراوانی بقایای بودایی از ناحیه‌ی مرو که تاریخ آن‌ها به قدمت آغاز قرن اول میلادی است و نیز مدارک زبان‌شناختی که نشان‌دهنده‌ی تکامل مصطلحات بودایی از طریق پارتی است مبین آن است که آیین بودا نخست رو به شمال‌غرب بیرون از شبه‌قاره به جهان ایرانی و سپس رو به شرق در طول جاده‌ی ابریشم به چین سفر کرد.[47]

این مانع از مسیر کمابیش اضافی معاصر آن از طریق جاده‌ی قراقوروم به حوضه‌ی تاریم و از آن‌جا به چین نیست. (چنان که دیده‌ایم، ختن به‌خصوص پیوندهای مستقیمی با کشمیر داشت.) و از وقتی که حضور بوداییان در چین بنیاد گرفت، جاده‌ی ابریشم مجرایی طبیعی بود که تأثیرات بودایی چینی از آن طریق می‌توانست بعدها باز از طریق آسیای مرکزی راه غرب را پیش گیرد.

وجود ترجمه‌های سغدی متن‌های چینی مهایانه که کار بازرگانان سغدی چین بود که چینی آموخته بودند می‌رساند که یک چنین انتقال مجدد رو به غرب گهگاه می‌توانسته وجود داشته باشد.[48] در واقع، پیداست که همین فکر ترجمه‌ی متن‌های بودایی به زبان‌های بومی از چینی‌ها به مترجمان آسیای مرکزی رسیده است؛ پیش از قرن ششم، که متن‌های بودایی برای نخستین بار به زبان‌های بومی آسیای مرکزی ترجمه شد، ظاهراً این مردم به خواندن آن متن‌ها به زبان هندی بسنده می‌کردند.[49]

سیوآن‌زانگ، در قرن هفتم، شخصاً دست کم یک متن چینیِ برساخته را به هند معرفی کرد. چون متوجه شد که رهروان نالنده،[1] که یکی از دانشگاه‌های بزرگ بودایی بود، با بیداری ایمان در مهایانه آشنا نیستند، او این متن «گمشده» را از نو به «سنسکریت» ترجمه کرد.[50۲]

در واقع اگر سغدیان و سایر مردم آسیای باختری تحت تأثیر چینیان شروع به ترجمه‌ی متن‌های مقدس کرده باشند، شاید این نمونه‌یی باشد که چه گونه «سیاست زبان» می‌تواند نقش بزرگی در توفیق یک دین داشته باشد. تا به چین نرسیم نخستین سند ما برای گروِش گروهی به آیین بودا در طول جاده‌ی ابریشم به‌دست نمی‌آید، و اگر واقعاً بوداییانِ آغازینِ سغد متن‌های مقدس را به زبان بومی خودشان ترجمه نکرده باشند، این خود شاید دلیلی باشد بر این که چرا گروش‌های بزرگ‌مقیاس به آیین بودا در سرزمین اصلی سغدی اتفاق نیافتاد.

عوامل سیاسی نیز در گسترش آیین بودا به چین تأثیر داشتند. در طی فرمانروایی سلسله‌ی تانگ، از ۶۱۸ تا ۹۱۷، چندین خاقان ذوق آشکاری از خود برای هر چیز بیگانه و عجیب نشان دادند. در چنین زمان‌هایی غربی‌ها و نیز رسوم و اندیشه‌های غربی را به طرز نامعمولی در چین خوشامد می‌گفتند. موفقیت‌های نظامی تانگ نیز نفوذ فرهنگ و تمدن چینی را رو به غرب گسترش داد. در بزرگ‌ترین نقطه‌ی جهان‌گشایی تانگ در قرن هشتم، جاده‌ی ابریشم تا قرقیزستان کنونی زیر فرمان چینیان بود. آنان مثل جاهای دیگر پادگان‌شهرهایی آن‌جا ساختند، و ویرانه‌های یک معبد قرن هشتم در آق بشیم[3] بر گسترش رو به غرب آیین بودای چینی دلالت دارد.[51]

1. Nalanda

۲. این متن به همین قلم به فارسی درآمده است. ← ع. پاشایی، بیداری ایمان در مهایانه. تهران ۱۳۸۲: نگاه معاصر. برای این بحث به مقدمه‌ی این کتاب نگاه کنید. مقصود از «برساخته» یا مجعول، این‌جا اشاره به همان متن سنسکریتی‌شده‌ی سیوآن‌زانگ است. م.

3. Aq Beshim

جنبش‌های متأخر بودایی

پاک‌بوم

در تعبیر مهایانه، اندیشه‌ی آغازین یک «بوم بودا»، یا فردوسی که آموزه‌های بودا در آن رواج یابد، دامنه‌ی گسترده‌یی می‌گیرد. مقصود این بود که بوداسَف‌های گوناگون بوم‌هایی راکه در آن‌ها اقامت دارند پاک و تطهیر می‌کنند. وصف یکی از این قلمروهای پاک، به نام سوُکاوَتی،[1] یا «بوم خوشدلی» (شاید این نکته پُر معنا باشد که این بوم در غرب قرار دارد)، در سه متن آمده است، که دو متن متعلق به اواخر قرن اول از شمال‌غرب هندند، و سومی هم در آسیای مرکزی گردآوری شده است.

بر این بوم رخشندگی، بودای روشنایی، یا اَمیتابَه، سروَری دارد که پیروانش را از راه نکوکردهای اندوخته‌اش به رستگاری هدایت می‌کند. محب اَمیتابَه باید دلش را بر او یکدله کند، خصوصاً در دم مرگ، تا به پاک‌بوم برده شود. برخی استدلال کرده‌اند که این رستگاری‌شناسی بیش‌تر با عقاید غربی آن زمان وجه مشترک دارد تا با عقاید هندی، و خصوصاً اندیشه‌های ایرانی در سنت پاک‌بوم شکل‌دهنده بودند.

جنبش پاک‌بوم در طول جاده‌ی ابریشم تا چین و ژاپن گسترش می‌یابد، و این‌جا بسیار عمومیت می‌یابد، خصوصاً در میان طبقات پایین که پیام بسیار ساده‌ی آن برای‌شان گیرایی داشت. آموزگاران پاک‌بوم به کسانی که به یک چنین روش «آسان» رستگاری خرده می‌گرفتند این‌طور پاسخ می‌دادند که اگرچه در گذشته خیلی‌ها می‌توانستند راه سخت‌تری را دنبال کنند اما در تاریکی عصر کنونی به دستاویزی آسان‌تر نیاز است.

تَنتره[2]

آیین تَنتره[3] زمانی در حدود قرن پنجم یا ششم م به شکل جنبشی در هند شرقی آغاز شد. در آن آدابی چون ذکر و خواندن ورد، به نام مَنتره،[4] و سوزاندن

1. Sukhavati 2. Tantra 3. Tantrism 4. mantra

پیشکش‌های قربانی را با یوگا[1] ترکیب می‌کردند. همه‌ی این اعمال در آیین برهمنی[2] پیشینه‌هایی داشتند اما اکنون در یک زمینه‌ی بودایی به‌کار برده می‌شدند. آیین تنتره نخست پنهانی و سینه به سینه از مرشد به مرید سپرده می‌شد.

در آغاز قرن هشتم رهروان هندی مثل سوُبَرکاره سیمهَه،[3] وَجرَه‌بودی،[4] و اَموگه‌وَجره،[5] تنتره را به چین بردند. این آموزه اندکی مورد علاقه‌ی دربار شد اما نتوانست در میان عام مردم با فرقه‌هایی چون پاک‌بوم رقابت کند، و همین که داعیان هندی دیگر آن‌جا نبودند آیین تنتره هم نتوانست در امپراتوری تانگ به حیاتش ادامه دهد.[52] برعکس، تبت به‌طور اخص نشان داد که پذیرای آیین تنتره است و از آغاز قرن هشتم این آیین در آن کشور شکل غالب آیین بودا شد.

چَن[6]

افسانه‌یی می‌گوید که در قرن ششم رهروی بودایی به نام بودی‌دَرمَه،[7] که از جنوب هند (یا شاید از ایران) بود به چین سفر کرد تا آموزه‌ی نویی بیاورد، که این بود: آیین‌ها، متن‌ها و اعمال متعارف بوداییان در نهایت کاری عبث‌اند. او به جای آن نمونه‌ی روشن‌شدگی خودجوش[8] را آورد، که از راه دیانه یا مدیتیشن روی پارادوکس / تناقض‌نماهایی به نام گُونگ اَن[9] (ژا. کوان[10]) حاصل می‌شود. این رویکرد که به چَن (از دیانه‌ی[11] سنسکریت، به معنی مدیتیشن)[12] معروف بود، نشان از تأثیر بسیار آیین دائو[13] دارد و بدین سان یک نمونه‌ی خاص از فرهنگ چینی است که اندیشه‌های هندی را به اندیشه‌های چینی مبدل می‌کند.

1. Yoga
2. Yoga
3. Subharkara Simha
4. Vajrabodhi
5. Amoghavajra
6. Ch'an
7. Bodhidharma
8. spontaneous enlightenment
9. kung-an
10. koan
11. dhyana

۱۲. گاهی در فارسی «مراقبه» هم گفته‌اند، که از مصطلحات تصوف است و فقط در ظاهر کمی به مفهوم بودایی دیانه نزدیک است. م.

13. Taoism

این سنت در ژاپن به ذِن معروف شد و بنیادی فلسفی برای هنرهای گوناگونی چون شمشیرزنی ساموُرایی‌ها،[1] شعر هایکوُ[2] و منظره‌سازی آب‌مرکبی[3] فراهم آورد.

زائران بودایی

همان‌طور که بیش از پیش به‌شمار نودینان بومی آیین بودا در چین افزوده می‌شد، کم‌کم بسیاری از بوداییان چینی ناخشنود بودند از این‌که دین‌شان را از واسطه‌های بیگانه و از روی ترجمه‌های دست سومِ متن‌هایی که مترجمان آسیای مرکزی ترجمه می‌کردند بیاموزند.

درواقع به‌نظر می‌رسد که داعیان و مترجمان تلاش می‌کردند که مفاهیم بودایی را باب طبع چینی‌ها درآورند، و غالباً در ترجمه‌ی اصطلاحات کلیدی و جفت و جور کردن مفاهیم هندی با مفاهیم چینی آزادی عمل زیادی به خود می‌دادند.

مثلاً اصطلاح هندیِ دَرمَه[4] (آموزه‌ی بودایی)، بودی («روشن شدگی») و یوگا راگهگاه در چینی به دائو[5] («راه») ترجمه می‌کردند که اصطلاحی دائویی و کنفوُسیوُسی بود و هر یک پیش از این به دلالت‌های ضمنی قوی خاص خود آراسته بودند. همین‌طور، اصطلاح اَرهَت را به جِن ژن[6] یا «مرد راستین» ترجمه می‌کردند، که در آیین دائو نمودگار کسی است که در فنون بیمرگی استاد است. نیروانه‌ی ناگفتنی را به ووُ-وِی[7] («بی‌نیرو»، [یا، بی‌کنشی]) ترجمه کرده بودند که اصطلاحی دائویی است برای اخلاقِ پذیرندگی.[538] عبارات معمولی هم معانی تازه‌یی پیدا کردند، مثلاً «شوهر زن را تأمین می‌کند» در چینی شد «شوهر زن را کنترل می‌کند.»

1. Samurai 2. Haiku

۳. که به سوُمی-ئه Sumi-e معروف است. م.

4. Dharma 5. Tao 6. Chen-ren 7. wu-wei

۸. یا، تسلیم و رضا و رضامندی. م.

زائران بودایی چینی در حدود ۲۶۰ م کم‌کم راهی هند شدند تا خودشان سرچشمه‌های ایمان‌شان را کشف کنند. در منابع چینی نام پنجاه و چهار تن از این زائران آمده است، اگرچه احتمالاً خیلی‌های دیگر هم بودند که گمنام مانده‌اند. اما آرزوی این رهروان که می‌خواستند هند را به‌طور دست اول تجربه کنند فراتر از آرزوی به‌دست آوردن اصل متن‌هاست. آنان همچنین آرزو می‌کردند که خودشان مکان‌هایی را که به زندگی بودای تاریخی مربوط می‌شد زیارت کنند. وانگهی، امیدوار بودند که آموزگاران معتبر و موثق سنت بودایی را بیابند، چون که در مواردی به درست‌اندیشی شارحان بودایی چین شک داشتند. بسیاری از زائران بقایایی مثل دندان یا استخوان‌هایی که معتقد بودند از خود بودا است با خود به خانه آوردند.

یکی از نامورترین این مسافران فاسیان[1] بود که در آغاز قرن پنجم می‌زیست. فاسیان از زادگاهش در چانگ‌آن[2] (سیان[3] کنونی) رو به غرب به دون‌هوانگ،[4] سپس از طریق توُرفان/طُرفان،[5] قره‌شَهر، و ختن رو به جنوب از قراقوروم به دره‌ی سوات،[6] جایی که اکنون پاکستان شمالی است، و از آن‌جا به خود هند سفر کرد. از سال ۴۰۵ تا ۴۱۱ در هند ماند و سپس از راه دریا به چین بازگشت.[54]

بودایی چینی معروف دیگری که به هند سفر کرد سوُنگ‌یوُن[7] بود از مردم دون‌هوُانگ که در ۵۱۸ راه سفر در پیش گرفت. او مانند فاسیان راه نسبتاً مستقیم اما بی‌نهایت دشوار قراقوروم را از جنوب ختن تا کشمیر انتخاب کرد. بنابر گزارش او خطرات این سفر کوهستانی با وجود اژدهایی نزدیک چند دریاچه‌ی کوهستانیِ زیر کوه‌های زوُنگ‌لینگ[8] بیش‌تر می‌شد. معروف بود که این اژدها مسافران را به «همه‌گونه بلایی»، مثل توفان‌های کور کننده‌ی برف، دچار می‌کرد، اما بنا به قول سوُنگ‌یوُن، اگر آنان این اژدها را عبادت [یا، پرستش] می‌کردند، بعداً کم‌تر با مشکل روبه‌رو می‌شدند.»[55]

1. Fa-hsian
2. Ch'ang-an
3. Xian
4. Tun-huang
5. Turfan
6. Swat
7. Sung-yun
8. Tsung-ling

سفرهای فاسیان الهام‌بخش مرد جوانی شد که مشهورترین بودایی چینی همه‌ی زمان‌ها شد، یعنی سیوآن‌زانگ. در ۶۰۲ نزدیک لویانگ زاده شد، در یک خانواده‌ی سنتی کنفوسیوسی پرورده شد، اما تحت تأثیر برادر بزرگ‌ترش قرار گرفت که رهرو بودایی مایل به باورهای پاک‌بوم بود. در دوازده سالگی در دیر برادرش پذیرفته شد، و پانزده سال در چنگ‌دو[1] و چانگ‌آن به مطالعه‌ی آموزه‌های مکاتب گوناگون بودایی گذراند. در این مدت از خطاهای آشکار و ناهمخوانی‌هایی که در ترجمه‌های موجود چینی متن‌های کلیدی بودایی می‌دید بیش از پیش نومید شد. عزم جزم کرد که به هند برود و نسخه‌یی از روایتِ اصلی سنسکریت متنی را که او خصوصاً به آن دل بسته بود با خود به چین بیاورد. آن متن رساله در بیان مراحل عمل یوگای آسنگه[2] بود که متن مهم یک فرقه‌ی اندیشه‌ورز مهایانه معروف به یوگاچاره[3] بود.

سیوآن‌زانگ کاملاً به روال عادت جاده‌ی ابریشم را رو به غرب پیش گرفت و شاید در این کار عکس راه اصلی خودِ دین را پیمود که از شمال غرب شبه‌قاره‌ی هند به چین رفته بود. این راه، اول او را از دون‌هوانگ در لبه‌ی صحرای تاکلاماکن و بعد از شهرهای واحه‌یی آگنی،[4] کوچه، آق‌سو، و نوج‌کند[5] گذراند. از آن‌جا از راه طراز[6] به تاشکند و فرغانه، سمرقند، بخارا و خوارزم به ماوراالنهر سفر کرد. و از کیش،[7] قندوز[8] و ترمذ گذشته به سلسله جبال پامیر پا نهاد و سپس از طریق گرم،[9] کولاب/کولان[10] و وخش به بلخ در باکتریا می‌رسد. آخرین مرحله‌ی سفر درازش به هند او را به بامیان و از روی هندوکش به هند برد. سیوآن‌زانگ سال‌های بعد را به سفر در سراسر شبه‌قاره گذراند، از مکان‌های بودایی دیدن کرد، با دانشمندان به گفتگو نشست و نسخه‌های خطی جمع کرد. آن‌گاه پس از یک غیبت سیزده ساله از راه ختن به چین بازگشت.

1. Cheng-tu
2. Asanga
3. Yogacara
4. Agni
5. Nujkand
6. Talas
7. Kish
8. Qunduz
9. Garm
10. Kulab

سیوآن‌زانگ ۶۵۷ نسخه‌ی سنسکریت را با خود به چین برد که بسیاری از آن‌ها را خود او به چینی ترجمه کرد.[56] در مدت سفرهایش هرگاه که با بوداییان آسیای مرکزی روبه‌رو می‌شد نقش آموزگار آن‌ها را به عهده داشت، و در موارد بسیار نگرانی و حتا خشم خود را از انحراف آنان از آن چه او آن را سنت درست‌اندیش می‌دانست بروز می‌داد.

در آغاز قرن هشتم سپاهیان مسلمان کم کم بر جاده‌ی ابریشم در آسیای مرکزی تا طراز در قزاقستان کنونی مسلط شدند. هرچند شرع اسلام از «اهل کتاب»، یعنی از مسیحیان، یهودیان، و بنا بر برخی تعبیرها، از زردشتی‌ها هم، حمایت می‌کرد اما مسلمانان آغازین عموماً با بوداییان رفتاری خصمانه داشتند. بوداییان را «بت‌پرست» می‌دانستند که این تداعی‌های ناخوشایندی را به یاد می‌آورد که با خیانت دشمنان مکّی پیامبر، که در قرآن آمده، مرتبط است. این امر شاید دست‌کم تا حدی بتواند رفتار درشت‌ناکِ کاهش‌ناپذیر مسلمانان را هر جا که در طی فتوحات‌شان با بوداییان روبه‌رو می‌شدند توجیه کند.

در نتیجه‌ی سلطه‌ی روز افزون مسلمانان بر جاده‌ی ابریشم، روز به روز سفر میان چین و هند برای رهروان و زائران بودایی بیش از پیش دشوار می‌شد.[57] در نیمه‌ی دوم قرن یازدهم این تماس متوقف می‌شود، و آیین بودا در آسیای خاوری، که از منابع هندی‌اش بریده شده بود، به حال خود گذاشته می‌شود.

آیین بودا و آیین زردشت در آسیای مرکزی

برخی بندها در سفرنامه‌ی سیوآن‌زانگ دانشمندان را بر آن داشته که فکر کنند آیین بودای آسیای مرکزی، در مقایسه با آیین زردشتِ تحت حمایت ساسانی، رو به زوال بوده است. مثلاً، هوُیی‌لی[1] زندگی‌نویسِ سیوآن زانگ که یکی از شاگردان او بود، به شکلی غم‌انگیز می‌نویسد که در سمرقند «شاه و مردم به آیین بودا باور نداشتند بل‌که آتش می‌پرستیدند. دو دیر وجود داشت که هیچ رهروی

1. Hui-li

در آن‌ها نبود. اگر زائری می‌خواست آن‌جا اقامت کند، مردم بومی او را با آتش از آن‌جا بیرون می‌کردند.»[58]

اما به نظر می‌رسد که شاه سغد تحت تأثیر پارسایی سیوآن‌زانگ قرار گرفته بود. وقتی دو تن از شاگردان همراه سیوآن‌زانگ را روحانیان آتش‌پرست از معبد دنبال کردند، شاه فرمان به مجازات آن‌ها داد. آن‌گاه سیوآن‌زانگ به اصطلاح «گونه‌ی دیگر را پیش آورد»، یعنی به سود روحانیان پا در میانی کرد. بنا بر هوئی‌لی، سیوآن‌زانگ از این طریق نزد مردم محلی حرمت یافت و «شاه و مردم به آیین بودا ایمان آوردند و جمع بزرگی بر پا شد که پذیرش چند تن برگزار شود، و آنان بعداً در آن دیرها می‌زیستند.»[59]

از آن‌جا که کتاب هوئی‌لی بیش‌تر سیره است تا زندگی‌نامه، اظهارات او را درباره‌ی توفیق تلاش‌های سیوآن‌زانگ باید با قید احتیاط قبول کرد. این مسافر چینی بی‌گمان شخصی فره‌مند/کاریسماتیک بود، و غالباً چنین چهره‌هایی می‌توانند هر جا که می‌روند پیروانی دور خود جمع کنند. اما تنها از این گزارش نمی‌توان فهمید که جمعیت سغدی از آیین بودا به آیین زردشت‌گرویده بودند و سیوآن‌زانگ توانسته بود آن‌ها را دوباره به صراط مستقیم برگرداند.

وانگهی، حتا اگر اظهارات هوئی‌لی درباره‌ی توفیقات استادش در سغد درست باشد، «گرویدگان» دست کم تا حدی از کسانی تشکیل شده بود که قبلاً بودایی (یا دست کم تا حدی «بودایی‌گرا») بودند، و صرفاً در او مرجعیتی می‌دیدند که مایل بودند به استدعاهای «اصلاحی»اش گوش کنند. مکاتب بی‌شمار آیین بودا و نیز گونه‌هایی در باور و عمل محلی وجود داشتند که در آن زمان در سراسر آسیا پراکنده بودند، و اگر بوداییانی در سغد وجود داشتند، که ناممکن نبود، شاید فقط روایت محلی آنان از آیین بودا بود که سیوآن زانگ آن را بدعت تلقی می‌کرد.[60] به‌نظر می‌رسد که عبارت هوئی‌لی درباره‌ی «اصلاح رسوم بد» با این تعبیر بخواند.

بیش‌تر احتمال می‌رود که با پیدایی نفوذ ساسانی از ایران، هر شکل محلی

موجودِ آیین بودا، که احتمالاً از دیانت ایرانی محلی که با آن آغاز می‌کند رنگ گرفته، بیش از پیش جلوه‌هایی از آیین زردشتیِ ساسانی را به خودگرفته باشد که این به‌تازگی نهادینه شده بود. جهان ایرانی شرقی نمونه‌های مستندی از تأثیر زردشتی را بر تکامل آیین بودا در آن‌جا به دست داده است. یک چنین موردی را در طرح راهروِ طواف دور استوُپه‌های بودایی، که مدلش را از آتشکده‌ها گرفته‌اند، می‌توان دید.[61]

باز، نمی‌توان تصور کرد که جمعیت سغد همیشه به یک معنای یکسان زردشتی یا بودایی، به معنایی که ما از این اصطلاحات می‌فهمیم، بوده باشد. از این‌ها گذشته، شاهدی داریم بر استمرار عناصر سرسخت محلی، مثل کیش سیاوش پهلوان در بخارا، که در نوروز خروسی برای او قربانی می‌کردند.[62][1] به احتمال قوی، دیانت محلیِ سغد از عناصر فراوانی، برگرفته از مجموعه‌ی ایرانی /هندوآریایی، ساخته شده بود که هر دویِ این دین‌های اصلی از آن تکامل یافته بودند، و هر کوششی در مقوله‌بندی آن‌ها در هر دوره‌یی زیر نام زردشتی یا بودایی جز بیراهه رفتن حاصلی ندارد.

تبت و جاده‌ی ابریشم

جاده‌ی ابریشم ارتفاعات هراس‌انگیز فلات تبت را دور می‌زد، اما راه‌های فرعی تبت را به راه‌های بَرّی پُرآمد و شدتر مرتبط می‌کرد. نقاشی‌ها و سنگ‌نوشته‌ها در طول رود سِند علیا در لَدَک /لداخ،[2] در گوشه‌ی جنوب غربِ جهان تبت، نشان از عبور بازرگانان سغدیِ مسیحی و مانوی با خود دارد. سغدیانِ دین‌های گوناگون احتمالاً دادوستدشان را به داخل تبت می‌بردند.[63] آیین بودا از دو طریق به تبت رسید، یکی از هند از طریق نپال به جنوب و دیگری از چین از طریق جاده‌ی ابریشم شرقی.

۱. «... و افراسیاب او [سیاوش] را بکشت و هم در این حصار [ارگ بخارا]... او را آن‌جا دفن کردند. و مغان بخارا بدین سبب آن‌جای را عزیز دارند. و هر سالی هر مردی آن‌جا یکی خروس برد و بکشد پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز.» تاریخ بخارای نرشخی، همان، ۳۲-۳۳. م.

2. Ladakh

از حدود ۶۵۵ تا ۶۹۲ یک «دولت مستعجل» تبتی به شهرهای واحه‌یی حوضه‌ی تاریم تسلط پیدا کرد، و تجارت جاده‌ی ابریشم را به دست گرفت. یک قرن بعد، درست پیش از ۷۸۴ تا ۸۵۱ آن‌ها زمام ختن عمدتاً بودایی را در دست داشتند.[64] این به معنی افزایش‌های موقتی در تردد مسیری بود که به خود تبت می‌رفت، و رخنه‌ی بزرگ‌تر اندیشه‌های بودایی را از چین امکان‌پذیر می‌کرد. اولین معبد بودایی تبت در ۷۷۹ در سَمیِه[1] ساخته شد. رهروان آن‌جا نیز، هم‌چنان که در منطقه‌ی تاریم و جاهای دیگر، از خیرات و صدقات «پیش‌نشینان» تجارت‌پیشه رونق گرفتند.

مناسبات تبت با چین، که از اواخر قرن هفتم آن دو را رقیبان کشمکش تسلط بر جاده‌ی ابریشم شرقی کرده بود، سبب شد که نفوذ آیین بودای چینی تعدیل شود. اگرچه کاملاً روشن نیست که چرا و چه‌گونه میل آیین بودای تبتی بیش‌تر به منابع هندی بود، خصوصاً به آیین تنتره‌ی کشمیری، اما شاید یک عاملش نیاز سیاسی تبت به محدود کردن برتری‌خواهی فرهنگی چینی بود. ختن، با ارتباطات بودایی دیرپایش با کشمیر، احتمالاً یک نقطه‌ی انتقال بزرگ بود. خصوصاً در طی دوره‌هایی که مهارش دست تبت بود.

1. Samye

فصل چهارم

پناه‌گاه بدعت‌گزاران:
نسطوریان و مانویان در جاده‌ی ابریشم

در طی چهار قرن اول عصر مسیحی بود که دین‌های بزرگ آسیای باختری تعریف شدند و کم‌کم به شکلی که ما امروزه می‌شناسیم درآمدند. این فرایند تا حد زیادی حاصل کشمکش‌های دوسویه بود: در جهان روم شرقی میان مسیحیان و یهودیان و میان مدافعان تعبیرهای مختلف مسیحیت، و در سپهر ایرانی میان نگهبانان پرستش سنتی مبتنی بر اهورا مزدا[1] و تهدید پیدایی مانویت.

گروه‌های انسانی شاید بیش‌تر موقعی به تعریف خود بشتابند که چیزی که احتمالاً می‌توانستند باشند آن‌ها را به چالش بخواند، اما از ترس از دست دادن هویت‌شان، باید وانمود کنند که آن چیز نیستند. (شاید از این‌جاست که نظام‌های باور در جوامع سنتی غالباً به نظر مشاهده‌گران جدیدِ توصیف‌گرا به طرز نومید کننده‌یی بسیار انعطاف‌پذیر و فراگیر می‌رسند.) در دین، دل‌مشغولیِ به تمایزاتِ «ما/آن‌ها» مشخصه‌ی طبقه‌ی روحانیان است. ما در منابع فقهی کتاب مقدس عبرانی[2] و تلمودِ خاخام‌هایی که پس از کاهنانِ حافظ سنت عبرانی آمدند مدرکی دالّ بر این امر می‌بینیم؛ آن را هم در مناقشات آبای کلیسا و نیز در تلاش بی‌رحمانه‌ی مغان زردشتی در سرکوب بدیلِ مانوی می‌بینیم.

۱. مزدیسنان. م. ۲. تورات. م.

مناقشات عقیدتیِ آغاز عصر مسیحی از آن حامیان سیاسی که با آن‌ها همسویی می‌کردند جدا نیستند. وقتی طرفی نشان می‌داد که نیرومندتر است، به رقیبان اَنگ کافر و بدعت‌گزار می‌زد. این کار درِ سرکوب، تبعید و اخراج یا حتا اعدام رقیبان را باز می‌گذاشت. بازندگانِ دو جنبشی که ثابت شده در تاریخ جهان بسیار مهم‌اند، تبعید را انتخاب کردند. این‌جا این نکته چشمگیر است که هر دو یک الگو را دنبال کردند و خود را از راه گزند و آسیب کنار کشیده رو به شرق رفتند. در هر دو مورد تبعید بقای آنان را برای هزار سال دیگر و حتا چند دوره‌ی کامیابی را نیز تضمین کرد. مسیر منطقی این مهاجرتِ رو به شرق، چنان که دیده‌ایم، پیوستن به کاروان‌های جاده‌ی ابریشم بود.

هر دو منابع مسیحی و مانوی به رابطه‌ی نزدیک میان فعالیت بازرگانی و تبلیغی دلالت دارند. سُریانی، که لینگوا فرانکا[1] یا زبان میانجی تجارت در آسیای باختری بود، زبان عبادی کلیسای شرقی شد. در میان مسیحیان آغازین واژه‌ی سُریانی برای «تاجر» *tgr'* بود که غالباً به مثابه‌ی استعاره‌یی برای کسانی به‌کار می‌رفت که بشارت/انجیل را اشاعه می‌دادند. یک سرود نیایش سریانی قرن چهارمی این قطعه را دارد:

سفر را کمربسته به کردارِ تاجران
باشد که جهان را به‌دست آوریم.
مردان را به خود بگروانیم،
آفرینش را با تعلیم سرشار کنیم.[1]

کلیسای شرق

چیزی را که مسیحیت می‌خوانیم نخست به شکل جنبشی در داخل جامعه‌ی فلسطینِ رومی پیدا شد. تعبیرهای پیروان عیسی از تاریخ یهود، آن‌طور که در

۱. lingua franca، چیزی در حد «زبان بین‌المللی» امروز. م.

متن و افسانه آمده، چنان بنیادستیز بودند که بخش مهمی از یهودیان آن‌ها را رد کردند. در فرایند چنین کاری، دانشمندان یهودی روشی برای تعیین و بیان چیزی که به‌درستی میراث و مقصودشان بود پدید آوردند؛ سرانجام این امر به‌مثابه‌ی سنت خاخامی نهادینه شد، که تجویزی برای یهودیان شد و پایه‌ی یهودیت امروز است.

همین طور، میان مسیحیان سرِ تعبیر چیزی که باید معتقد باشند و چه‌گونه باید به ایمان‌شان عمل کنند اختلاف‌ها افتاد. یکی از حساس‌ترین مسائلی که الاهی‌دانان آغازین مسیحی با آن روبه‌رو بودند. حل مسأله‌ی طبیعت حقیقی مسیح بود، که آیا الاهی است یا انسانی.

مناقشات عقیدتی در داخل کلیسای آغازین مسیحی بازتابی از نزاع میان مدافعان صاحب‌مقامِ تعبیرهای گوناگون در مسأله‌ی برتری بود و به این ترتیب احتمال می‌رفت که آنان با پایگاه‌های خاص منطقه‌یی قدرت یکی گرفته شوند. موضع مکتب «دیوفیزیت»،[1] معروف به مکتب انطاکیه، این بود که مسیح مرکب از دو شخص [یا، دو فیزیک: دو طبیعت] است: یکی انسانی و دیگری الاهی، و این هر دو طبیعت در شخص عیسی همزیستی دارند، همان‌گونه که روح خدا بر انبیای عبرانی نازل شده بود. موضع «منوفیزیت»[2] رقیب، که با الاهی‌دانان اسکندریه مرتبط بود این بود که مسیح، کلمة‌الله[3] جاودانی است که به شکل انسان تجسد می‌یابد ــ او خدایی بود که در شرایط انسانی می‌زیست.

در آغاز قرن پنجم این مناظره به شکل مناقشه‌یی سرِ این مسأله نمایان شد که مریم را چه‌گونه باید وصف کرد: آیا او «حامل مسیح» (کریستوتوکوس)[4] است یا «مادر خدا» (تئوتوکوس)[5] [یا، حامل خدا]؟ موقعی که یک اسقف شامی / سوری به‌نام نسطوریوُس[6] در ۴۲۸ به مقام بَطریَرک[7] قسطنطنیه منصوب شد، دیدگاه انطاکیایی را تعلیم داد که آن را با این دید خلاصه می‌کرد که

1. diophysite 2. Monophysite 3. Divine Logos 4. Christotokos
5. Theotokos 6. Nestorius 7. Patriarch

او «نمی‌تواند خدا را به شکل پسربچه تصور کند.» موضع ممتاز نسطوریوُس در قسطنطنیه در مقام سخنگوی انطاکیاییان به پاسخ خصمانه‌یی انجامید که کیرِلُس[1] اسکندرانی، بطریرک اسکندریه، رهبر آن بود.

خود تئودوسیوس دوم،[2] امپراتور بیزانس، نسطوریوس را دوست می‌داشت اما خواهرش پوُلخریا[3] از او بدش می‌آمد. این خواهر سخت روی امپراتور نفوذ داشت و کیرلُس که این را می‌دانست او را کانون بسیج تبلیغاتش علیه نسطوریوس کرد. در ۴۳۱ به دستور امپراتور شورایی در اِفسُس[4] تشکیل شد که در مسأله‌ی اصطلاح مناسب برای مریم تصمیم‌گیری کند. کیرلُس به ریاست این شورا منسوب شده بود، بنابراین جای تعجب نیست که موضع انطاکیایی را بدعت دانسته رد کرده باشند. (در واقع، گروه انطاکیایی از شرکت در شورا خودداری کرد.) امپراتور، زیر فشار پوُلخریا از کیرلس حمایت کرد و نسطوریوس را از منصبش خلع و به مصر تبعید کرد.

اما تعلیم انطاکیایی در شام / سوریه و سرزمین‌های شرقی غالب بود، و همین بخش بزرگ اسقف‌نشین[5] بود که مرجعیت کیرلس را به رسمیت نشناخت و از آن جدا شد تا کلیسای شرق را تشکیل دهد که مقر آن در تیسفون (نزدیک بغداد کنونی)، پایتخت شاهنشاهی ساسانی بود، که این تلویحاً به معنی رد مرجعیت امپراتور بیزانس نیز بود، و از آن به بعد کلیسای نسطوری را با جهان ایرانی یکی دانسته متضاد بیزانس به‌شمار آورند.

در ۴۵۱ شورای خلقیدون[6] مصالحه‌یی را میان مواضع منوفیزیت و دیوفیزیت پیشنهاد کرد، به این معنی که مسیح ترکیبی باشد از دو طبیعت اما نه دو شخص. نسطوریان مایل بودند این را چیزی مثل تأیید موضع خودشان بدانند، اما این چنان‌که باید کارساز نبود. در مجمعی در ۴۸۶، اسقف‌های شرق کلیسای‌شان را تصریحاً نسطوری اعلام کردند و نظریه‌ی منوفیزیت و

1. Cyril 2. Theodosius 3. Pucheria 4. Ephesus
5. diocese 6. Council of Chalcedon

«مصالحه»ی خلقیدونیایی هر دو را رد کردند، و عقیده‌ی خود را به شکل «فقط یک طبیعت الاهی، در سه شخص کامل...» بیان کردند. باز از این پیش‌تر رفتند و گفتند که [مسیح] دو طبیعت الاهی و انسانی [داشت]... بی‌آشفتگی در کثرت‌شان... [همچنان با] پیوند کامل ناگسستنی میان الاهی و انسانی...» به نظر می‌رسد که مسأله‌ی مهمی پیش روی نسطوریان بود، به این معنی که آن‌چه در هیأت انسان زندگی می‌کرد دلالت به خدا می‌کرد، از این‌رو حکم‌شان این‌طور ادامه پیدا کرد «اگر کسی فکر کند یا تعلیم دهد که رنج و تغییرْ ذاتی الوهیت است، و اگر هنگامی که از وحدت شخص منجی ما سخن می‌گوید، اعتراف نکند که او خدای کامل و انسان کامل است، باید او را طرد کرد.»[2]

این مجمع و مجمع بعدی در ۴۹۷ منوفیزیت‌های ایرانی را در موضع دفاعی قرار دادند، و از این به بعد آیین نسطوری نظریه‌ی رسمی (البته نه تنها نظریه‌ی) آسیای مسیحی شد.

مسیحیت در ایران

در اعمال رسولان (۹:۲) آمده است که یهودیان ایران از پارت،[1] ماد، عیلام و بین‌النهرین شاهد معجزه پنطیکاست[2] بودند. از وقتی‌که مسیحیت در داخل جهان یهودی پیدا شد، طبیعی بود که گسترش آن از فلسطین رو به شرق بیش از همه از طریق تماس‌های موجود در پراکنش یهودی تسهیل شده باشد.[3] از آن‌جا که این تماس‌ها تا حد زیادی ماهیت تجاری داشت با اطمینان می‌توان گفت که اولین حلقه‌ی مسیحیت با جاده‌ی ابریشم از طریق یهودیان بابل بود.

سلسله‌ی اشکانیان پارتی که در دو قرن اول میلادی بر بین‌النهرین و ایران فرمان می‌راندند دین را یک مسأله سیاسی به شمار نمی‌آورند که اهمیت خاص و مهمی داشته باشد. در نتیجه در منابع اشکانی چندان ذکری از فرقه‌های دینی نیامده است، از این‌رو فقط می‌توانیم گسترش اندیشه‌های مسیحی را در شرق بر

1. Parthia 2. Pentecost

مبنای تحلیل مصالح و مطالب بعدی حدس بزنیم. به‌نظر می‌رسد که در بخش غربی قلمرو اشکانی اجتماعات مسیحی در میان فرقه‌های یهودی و فرقه‌های دیگر و کیش‌های محلی و گونه‌های دین ایرانی رشد کردند.

نظر بَردیصان[1] کهن‌ترین اشاره‌یی به اجتماعات آسیای مرکزی در یک منبع مسیحی است. او در حدود ۱۹۶ گفته است: «خواهران ما در میان گیلانیان و باکتریایی‌ها [کوشان‌ها]، با بیگانگان رابطه‌ی جنسی ندارند.» در اعمال توماى جعلی، که در همان زمان‌ها نوشته شده، از سرزمین کوشانیان[2] (بیت کایشان)[3] یاد می‌کند.[4]

در ۲۲۴ یک سلسله‌ی نو، به‌نام ساسانیان، اشکانیان را شکست داد. تا آن وقت مسیحیان در جهان ایرانی نسبتاً زیاد بودند: در یک تاریخ کلیسای آغازین آمده است که در ۲۲۵ بیست اسقف‌نشین در سراسر سرزمین‌های زیر فرمان ایرانی‌ها وجود داشت. به دنبال پیروزی‌های شاهپور اول پادشاه ساسانی بر بیزانسی‌ها در ۲۵۶ و ۲۶۰، اسیران مسیحی یونانی‌زبان و سُریانی‌زبان را به ایران برگرداندند و به این ترتیب به تعداد مسیحیان این کشور افزوده شد.

سه شاه اول ساسانی تا حد زیادی بردباری اشکانیان را در برابر دین‌های غیر ایرانی حفظ کردند. شاهپور فرمان داد که «مغان، زندیقان (مانویان)، یهودیان، مسیحیان و همه‌ی مردان را از هر دینی که باشند نباید آشفت و باید که در ایمان‌شان آزاد و در صلح باشند.»

اما در عهد بهرام دوم (شاهی‌اش: ۲۷۶-۲۹۳)، دربار ساسانی بند و پیوندش را با موبدان زردشتی، که موبد موبدانش کرتیر[4] بود، محکم کرده و کارزاری به راه انداخته بود که آیین زردشتی را دین رسمی شاهنشاهی نو بکند. کرتیر حس می‌کرد که در این راه ملزم است که هر سامان دینی بالقوه رقیب را از سر راه

1. Bardaisan

۲. یا، کوشان‌شهر. م.

3. baith kaishan 4. Kartir

بردارد. در کتیبه‌یی از سال ۲۸۰، او مسیحیان را در شمار گروه‌هایی نام می‌برد که به اعتقاد او باید سرکوب شوند. اگرچه کرتیر یهودیان را نیز در شمار گروه‌های مخالف می‌داند، اما مدرکی در دست نیست که اجتماعات یهودی عملاً آماج او بوده باشند.[6] شاید تعدادشان آن‌قدر نبوده که بتوانند بنای تهدید داشته باشند.

به‌تدریج اجتماعات گوناگون مسیحی ایران در برابر این عداوتِ کمین کرده، سازمان کلیسایی مشترکی بنا نهادند که بتوانند از آن طریق موضع‌شان را مستحکم کنند. در ۴۱۰، کلیسای ایرانی مرکب از شش ایالت بود و اسقف‌های شرقی در مجمع ۴۲۴، استقلال کلیسای شان را از نظر اداری از غرب اعلام کردند. افزوده شدن دو ایالت تازه‌ی مرو و هرات در شرق مبین گسترش مستمر مسیحیت در طول جاده‌ی ابریشم است.

مسیحیان تحت حکومت ساسانی زندگی متزلزلی را می‌گذراندند. بیش‌تر مواقع، این یا آن شاه در برابر مسیحیان بردباری نشان می‌داد؛ و آنان نیز در سپاه ساسانی خدمت می‌کردند (به‌خلاف اتهام زیر)، و یک سردار مسیحی حتا ساسانیان را در نبرد با بیزانسی‌ها رهبری می‌کرد. اما مغان، که در پی برچیدن مرجعیت دینی آنان از طریق اقتدار سیاسی پادشاه بودند، همیشه به اجتماعات دینی غیرزردشتی ایران فشار می‌آوردند. دوره‌هایی که آن‌ها در مقاصد سیاسی‌شان بسیار موفق بودند (مثلاً در زمان شاهپور دوم از ۴۳۹، و یزدگرد دوم از ۴۳۹ تا ۴۵۷) دوره‌هایی بود که مسیحیان، یهودیان و مانویان را با بی‌رحمی هرچه بیش‌تر در عذاب می‌گذاشتند. یک فرمان شاهی که از سوی شاهپور دوم صادر شده بود فهرستی از چندین نکته به‌دست می‌دهد که مسیحیان ظاهراً در آن موارد با دولت و با ارزش‌های زردشتی در تخالف بودند:

> مسیحیان آموزه‌های مقدس ما را نابود می‌کنند، و به مردم می‌آموزند که به یک خدا خدمت کنند، و خورشید و آتش نزدشان گرامی نیست. همچنین به آنان می‌آموزند که آب را با

غسل‌های‌شان بیالایند، [مردم را] از ازدواج و آوردن فرزندان باز می‌دارند، و از رفتن با شاهنشاه به جنگ سر باز می‌زنند. در ذبح و خوردن جانوران وسواسی نشان نمی‌دهند[۱]، اجساد انسان‌ها را در خاک دفن می‌کنند، و خاستگاه ماران و خزندگان را به خدای خوب نسبت می‌دهند. آنان از بسیاری از خادمان شاه بیزارند و ساحری تعلیم می‌دهند.[۲]

برعکس، مواقعی که دولت و مغان از هم دور می‌شدند (مثلاً در دوره‌ی نرسی[۳] از ۲۹۳ تا ۳۰۳، یزدگرد اول از ۳۹۹ تا ۴۲۱، بلاش از ۴۸۴ تا ۴۸۸، قباد از ۴۸۸ تا ۵۳۱، و هرمز چهارم از ۵۷۹ تا ۵۹۰)، مسیحیان و یهودیان توانستند در صلح زندگی کنند و غالباً کامروا بودند. در واقع، به‌نظر برخی از مشاهده‌گران چیزی نمانده بود که در قرن هفتم مسیحیت جای آیین زردشت را بگیرد که اسلام به صحنه آمد. [ابوریحان] بیرونی [خوارزمی]، دانشمند مسلمان از مردم آسیای مرکزی، که نویسنده‌ی قرن یازدهم است، مدعی است که در روزگار او «اکثریت ساکنان شام، عراق و خراسان نسطوری‌اند.»[۵]

قبول مسیحیت به‌عنوان دین رسمی امپراتوری روم دو اثر مهم در مسیحیت ایرانی داشت. اول این‌که مسیحیان ایران، به رغم اختلافاتِ عقیدتی‌شان با کلیسای روم، اکنون مکرراً مظنون به وفاداری به بیگانه بودند، که این در بسیاری از موارد دستاویز توجیه سرکوب و آزار آنان بود. در واقع، بیش‌تر سرکوب‌های بزرگ مسیحیان در ایران مستقیماً به موقعیت سیاسی دو امپراتوری بستگی داشت.

نکته‌ی دیگر این بود که با مسیحیتی که اکنون در غرب [روم] از حمایت

۱. یعنی (ظاهراً) مانند زرتشتیان آدابی در این زمینه به‌جا نمی‌آورند. (مؤلف)

۲. ناگفته نماند که این فرمان از یک منبع مسیحی نقل شده است، که شاید درست باشد یا نباشد. (مؤلف)

3. Narseh

دولتی برخوردار بود، کفه‌ی بگومگوی عقیدتی به سود گروه‌هایی می‌چربید که از سوی دولت حمایت می‌شدند و می‌توانستند آن را چماق سرکوب کسانی کنند که طرفدار تعبیرهای رقیب بودند. همین‌طور، آن شهروندهای رومی که گرویدن به مسیحیت را انتخاب نکرده بودند مغضوب و غالباً در معرض سرکوب و آزار بودند. در نتیجه‌ی آزارگری‌های کلیسا، که تحت حمایت دولت صورت می‌گرفت، شمار بزرگی از خردورزان و دیگران از جهان مدیترانه گریختند تا مأمنی در شاهنشاهی ساسانی پیدا کنند. خیلی از فیلسوفان آتنی، پزشکان شام و منجمان صابئی این راه را پیش گرفتند که به سود و غنای فرهنگ ساسانی انجامید.

شهرِ اکنون ویرانه‌ی جندی‌شاپور در جنوب غرب ایران مقر تازه‌ی طب و فلسفه و نجوم کلاسیک یونانی شد و مکتبی آن‌جا بنیاد نهاده شد که اعضایش هم بت‌پرستان بودند و هم مسیحیان شرقی. جندی‌شاپور به مدت پنج قرن یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی جهان بود. وقتی اعراب مسلمان این منطقه را در اواسط قرن هفتم فتح کردند دست به ترکیب این مکتب نزدند و بیش از دو قرن بسیاری از اندیشه‌مندان برجسته‌ی مسلمان پرورده‌ی آموزگاران مسیحی آن بودند.

آیین نسطوری در میان سغدیان

سغد ــ تا زمانی‌که سلسله‌ی سامانی در قرن دهم آن را پویاترین مرکز جهان اسلام کرد ــ هرگز منطقه‌ی درست‌اندیشیِ دینی نبود، و از ماقبل تاریخ که قبایل ایرانی در آن ساکن بودند، این خطّه در حواشی شرق و غرب بود و به یک اندازه از مراکز همه‌ی سنت‌های دینی بزرگ دور بود. همیشه میان‌گاه بود، محل نقل و انتقال، جایی که هر چیزی دیر یا زود می‌توانست از آن بگذرد یا می‌گذشت.

اسکندر در قرن چهارم ق‌م در سغد تأثیرات یونانی به‌جا گذشت. چادرنشینان ایرانی مثل سَکاها، و نیز چادرنشینان ترک، همیشه در نزدیکای آن حضور داشتند. پارتیان/اشکانیان دست به ترکیب این آمیزه‌ی فرهنگی زدند، و

این ولایت برای ساسانیان دورافتاده‌تر از آن بود که تلاش یکدست‌سازی زردشتی بتوانند در آن کارساز باشد.

بازرگانان سغدی اربابان واقعی جاده‌ی ابریشم بودند، و فرقی نمی‌کرد که چه کسانی صاحبان قدرت‌های گذرنده‌ی آن زمان بوده باشند. بازرگانان سغدی، تحت حکومت هم‌قوم‌های ایرانیِ اشکانی یا ساسانی‌شان، به‌آسانی در سرزمین‌های ایرانی رو به غرب کوچیدند، که برخی از آنان آن‌جا مجذوب پیام مسیحی شدند، همان‌طور سغدیانی که در سرزمین‌های پیشین کوشانی بودند آیین بودا را پذیرفته بودند.

به‌نظر نمی‌رسد که هیچ‌گونه مانعی در کار بوده باشد که گرویدگان سغدی از هر سنتی که بودند، در طی خطر کردن‌های تجاری‌شان، از صادر کردن ایمان نوی‌شان یا به خودِ سغد یا رساندن آن به اقصای شرق بازدارد. تا سال ۶۵۰ یک اسقف‌نشین نسطوری در سمرقند در قلب سغد و یکی دیگر فراسوی آن در کاشغر وجود داشت؛ در کل متجاوز از بیست اسقف در شرق رود جیحون اسقفیه داشتند.[9]

قرن‌ها زبان سغدی زبان میانجی جاده‌ی ابریشم بود. اما، چنان که پیش‌تر گفتیم، سوداگران سغدی از طریق دادوستدهای گسترده‌ی‌شان زبان‌های بیگانه را هم می‌دانستند، که آن‌ها را خصوصاً در مقام مترجم خوب مجهز می‌کرد. بخش اعظم متن‌های نسطوری که از آغاز قرن بیستم در حوضه‌ی تاریم کشف شده‌اند به سغدی‌اند یا دلالت به آن دارند که از روی نسخه‌های سغدی ترجمه شده‌اند. اگرچه سریانی زبان عبادی کلیسای نسطوری بود، اما زبانی که مسیحیت نسطوری با آن در آسیا اشاعه یافت در اصل سغدی بود، و در مورد آیین بودا و مانویت نیز همین‌طور بود.[10]

بیش‌تر متن‌های مسیحی یافته شده در منطقه‌ی تاریم را چهار هیأت اکتشافی آلمانی در واحه‌ی تورفان از ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۴ کشف کردند. تاریخ بخش

اعظم این دست نوشته‌ها به قرن‌های نهم و دهم از دیری نسطوری در بویالیق،[1] در شمال این واحه، می‌رسد. این‌ها سرودهای نیایش، مزامیر، دعاها، بندهایی از عهد جدید برای قرائت در خطبه‌ها و شروح را شامل می‌شوند.[11] اگرچه بیش‌تر آن‌ها ترجمه‌هایی از سریانی‌اند اما برخی از روایات سغدی قدیمی‌تر از همانندهای شناخته‌شده‌ی سریانی‌اند، و چندتایی هم روایات سریانی شناخته شده ندارند.[12] متن‌های مسیحی سغدی، که پیش از قرن بیستم ناشناخته بودند، به میزان چشم‌گیری فهم دانشمندان را از مانویت کامل کردند.

آیین نسطوری در میان ترک ها

ترک‌های چادرنشین آسیای مرکزی نخست در حدود سال ۵۵۰ فن کتابت را از کشیشان نسطوری ایرانی آموختند که اینان از همراهان قباد، شاهنشاه از تخت افتاده‌ی ساسانی بودند. گروهی از این کشیشان مدت هفت سال در میان ترکان ماندند و بسیاری از آنان را تعمید دادند. این کشیشان ترکی یاد گرفتند و برای اولین بار با استفاده از الفبای سریانی آن را به کتابت درآوردند.[13]

سغدیان آسیای مرکزی، که مستقیماً با چادرنشین‌های ترک دادوستد داشتند تأثیر فرهنگی منظم‌تری بر آنان داشتند. نویسنده‌یی چینی از دوره‌ی سوُیی[2] (۵۸۱ ـ ۶۱۸) می‌نویسد که «خود ترک‌ها ساده‌دل و کوته‌بین‌اند و به‌آسانی می‌شود میان‌شان کشمکش به پا کرد. بدبختانه، سغدی‌های زیادی در بین‌شان زندگی می‌کنند که زیرک و آب‌زیرکاه‌اند؛ آن‌ها به ترک‌ها درس می‌دهند.»[14]

دین بومی اقوام ترک و مغول آسیای داخلی را عموماً شَمَنی دانسته‌اند: آنان تَنگری[3] یا آسمانْ‌خدا را برترین می‌شمردند؛ او اصل نرینه‌یی بود که با زمین مادینه متوازن می‌شد. رفتار دینی عملی بود؛ آیین‌ها با نیازهای بنیادی بقا مثل شکار، درمان و باروری مرتبط بودند. جهان روح از طریق شمن قابل دسترسی

1. Buyaliq 2. Sui 3. Tangri

بود؛ او واسطه‌یی بود که پس از وارد شدن به جذبه‌یی وجدآمیز با ارواح ارتباط برقرار می‌کرد.[15] شمن‌ها امروزه هنوز در آسیای داخلی، حتا در میان جمعیت‌های اسماً بودایی یا مسلمان، وجود دارند.

ظاهراً برخی از نخستین کشیشان مسیحی در میان ترکان، که کشیشان را شمن می‌دانستند، پیروانی پیدا کردند. در گزارش‌های سریانی کلیسای نسطوری آمده است که در سال ۶۴۴، الیاس[1] مطران مرو، با استفاده از علامت صلیب توفان رعد و برق سختی را متوقف می‌کند که این شاه ترکان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.[16] شاه از این راه ترغیب شد که مسیحیت را بپذیرد، و رعایایش نیز با او آن را پذیرفتند. دانشمندان دین باستانی ترک یادآور شده‌اند که توقف توفان‌های رعد و برق، با استفاده از سنگی به نام یَت،[2] کار سنتی شمنان بود.[17]

در همان منابع آمده که در ۷۸۱ ـ ۷۸۲ گروش بزرگ دومی در میان ترک‌ها اتفاق افتاد، که این‌جا هم گروش شاه منجر به گرویدن رعایا شد. در نتیجه‌ی این گروش همگانی دوم، تیموتی،[3] بَطریَرک نسطوری بغداد، مطران‌نشینی خاص آموزش ترک‌های مسیحی تأسیس کرد.[18] نویسنده‌یی از همان عصر می‌گوید که اخبار توفیقات مبلغان در میان ترک‌ها از نامه‌یی به‌دست می‌آید که «برخی بازرگانان و منشیان پادشاهان، که به‌خاطر تجارت و امور دولتی تا آن‌جا رخنه کرده بودند، به مار[4] تیموتی می‌نوشتند.»[19]

سومین گروش همگانی در ۱۰۰۷ رخ داد، که بنا بر این منابع ۲۰۰/۰۰۰ ترک و مغول مسیحی شدند. به‌تازگی تردید کرده‌اند که این گروه دوم همان قبیله‌ی کرایت[5] باشد،[20] اما مقیاس گروش یقیناً خیلی بزرگ بود. نویسنده‌ی یعقوبی[6] قرون وسطایی بَر هبرائوس/ ابن عبری[7] به صراحت پدید آوردن این

1. Elias 2. Yat 3. Timothy 4. Mar

5. Kerait

۶. Jacobite از روی اسم Jacob Baradaeus، کلیسای یعقوبی یا مونوفیزیت یا کلیسای ارتدوکس شام. م.

7. Bar Hebraeus

گروِش را به بازرگانان مسیحی، به احتمال قوی سغدیان، نسبت می‌دهد. بنا بر گزارش بر هبرائوس، فرمانروای این گروه چادرنشین با دنبال کردن رؤیای یک قدیس مسیحی از توفان برف نجات پیدا کرده بود. بَر هبرائوس نقل می‌کند که «موقعی که او به سلامت به چادرش رسید بازرگانان مسیحی را که آن‌جا بودند فراخواند و با آنان در باب مسأله‌ی ایمان بحث کرد، و آنان در پاسخش گفتند که این کار جز از طریق تعمید به انجام نخواهد رسید.» مطران با شنیدن این اخبار یک کشیش و یک شماس را فرستاد که تعمیدهای ضروری را انجام داده آنان را آموزش دهند.[21]

مسیحیت نسطوری زیر حمایت و حفاظت قراختاییان مغول موج تازه‌یی از محبوبیت را در قرن دوازدهم تجربه کرد. زمانی در حدود ۱۱۸۰ الیاس سوم، بطریرک نسطوری، مطران‌نشین نویی در کاشغر تأسیس کرد، که اقتدار آن تا ناحیه‌ی معروف به هفت‌آب (ترکی: یتی سوُ،[1] روسی: سمیرِچیه[2]) در بخش جنوبی قزاقستان کنونی کشیده می‌شد.

تا سپیده دم دوره‌ی مغول یقیناً مسیحیت قابل رؤیت‌ترین دین‌های بزرگ در میان اقوام استپ بود. این‌که مسیحیت نزد آنان چه معنی داشت مسأله‌ی دیگری است. منابع نشان می‌دهند که آزمون اساسی مسیحی شدن تعمید بود؛ سوای این آیین تشرف، دیگر اطلاعات چندانی در این‌باره که چادرنشینان چه‌گونه به مسیحیت عمل می‌کردند در دست نیست. برخی قبایل ظاهراً چادرهای نمازخانه‌ی قابل حمل داشتند، اما گزارش‌های فراوانی نشان می‌دهند که بسیاری از آیین‌های آنان فقط شکل‌های مسیحی شده‌ی همان اعمال سنتی بود، مثل خوردن شیر تخمیرشده‌ی مادیان، که قمیز[3] خوانده می‌شد.

می‌توان در این زمینه اندیشید که دلبستگی چادرنشینان به مسیحیت چه بود. آیا صرفاً بیعتی بود که به قدرت «شمنی» تفویض شده بود که بزرگ‌ترین

1. Yeti Su 2. Semirechye 3. Kumiz

قابلیت‌ها را از خود نشان داده بود؟ یا فکر ایجاد ارتباطی با سوداگران مسیحی در طول جاده‌ی ابریشم بود؟ احتمال هر دو می‌رود.

آیین نسطوری در چین

چینیان، که یکی از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین تمدن‌های جهان را به ارث برده‌اند، در این زمینه که فرهنگ‌های دیگر را پایین‌تر از علاقه‌ی خود بدانند تاریخ درازی دارند. اما به خلاف این منش، برخی از نخستین خاقانان سلسله‌ی تانگ (خصوصاً سیوآن‌زونگ،[1] که از ۷۱۲ تا ۷۵۶ سلطنت کرد) کششی به چیزهای بیگانه داشتند که گاهی به جنون می‌مانست.[22] در چنین جوّی بود که سنت‌های بیگانه‌ی سوداگران، از غرب آمده به طرز نامعمولی پذیرفته و ترغیب شد.

مسیحیت را بازرگانان سغدی و ایرانی و مبلغان در قرن هفتم به چین آوردند. در واقع، چینیان ابتدا فکر می‌کردند که گهواره‌ی مسیحیت ایران بود، و به آن به عنوان «دین ایرانی» اشاره می‌کردند، و این متجاوز از صد سال پیش از موقعی بود که گزارش‌های‌شان را در اواسط قرن هشتم اصلاح کنند. در یک فرمان شاهی عهد تانگ در ۶۳۸ آمده است که یک کشیش ایرانی به نام آ لوبن[2] (ابراهام؟) سه سال پیش به دربار رسیده بود.[23] آلوبن با خود کتاب‌های مقدسی آورده به چینی ترجمه کرد تا خاقان بتواند آن‌ها را بفهمد. خاقان آن‌ها را تأیید کرد و به نسطوریان مرجعیت تبلیغ دین‌شان را در سراسر امپراتوری عطا کرد. این رویداد را عموماً نشانه‌ی معرفی مسیحیت به چین می‌دانند.

یادمانه‌یی[3] که در ۷۸۱ در چانگ‌آن (سیآن)، پایتخت تانگ، برپا شد گنجی از اطلاعات درباره‌ی صد و پنجاه سال اول اجتماع نسطوری محلی است. نام‌های ایرانی و آسیای مرکزی در سراسر آن دیده می‌شود، که مبین ریزش مستمر غربی‌های جاده‌ی ابریشم است. یکی از جالب‌ترین قسمت‌های یادمانه اطلاعاتی درباره‌ی راهبی به نام آدام دارد که در ترجمه‌ی چینی همکاری داشت:

1. Hsuan-Tsung 2. A-lo-pen 3. monument

می‌گویند که او در ترجمه‌ی یک رساله‌ی بودایی نیز همکاری داشته است. آدام هیچ زبان هندی نمی‌دانست، از این‌رو متن بودایی مورد بحث باید سغدی بوده باشد که به احتمال قوی زبان بومی او بود.[24]

در یک [رساله‌ی] قرن هفتمی چینی به نام در منقبت تثلیث مقدس که پل پلیو، چین‌شناس فرانسوی، آن را در دون‌هوآنگ پیدا کرده آمده است که تا اواخر قرن هشتم در حدود سی اثر نسطوری به چینی ترجمه شده بود. اما به نظر نمی‌رسد که نسطوریان نودینان چینی زیادی گرد آورده باشند. آن‌ها نیز خود را در موضعی مشابه بوداییان می‌دیدند به این معنی که می‌بایست با مفاهیم و ارزش‌هایی که برای چینی‌ها تماماً بیگانه و حتا ناخوشایند است ارتباط برقرار کنند. نسطوریان، به‌خلاف بوداییان، به‌نظر نمی‌رسد که موفق شده باشند پیام خود را با سلیقه‌های چینی سازگار کرده باشند.

به‌نظر نمی‌رسد که این ناشی از سعی نکردن آن‌ها باشد چون رسالات‌شان را «سوُتره»[1] و قدیسان مسیحی را «بودا» می‌خوانند، تا زمان برپایی یادمانه‌ی سیاَن، آیین نسطوری در چینی به «دین درخشان» (جینگ جیائو[2]) معروف بود. از طرف دیگر، نام خود منجی مسیحی، که به سُریانی ییشوُ[3] است، در تلفظ این دوره مثل اصطلاح «موشی در حرکت» به گوش می‌رسید.

از این‌رو به‌نظر می‌رسد که بیش‌ترین بخش اجتماع نسطوری چین مرکب از بیگانگان بود، وضع یهودیت و آیین زردشت هم به همین شکل بود. هر سه سنت به شکل ایمان بازرگانان سیار به چین آورده شدند، و سرنوشت آن‌ها به سرنوشت خود اجتماعات مهاجر بازرگان بستگی داشت.

سلیقه‌ی شیداگونه دربار تانگ برای مردم و اندیشه‌ها و چیزهای بیگانه نیز باب ازدیاد شیادی دینی را بازمی‌گذاشت. بسیاری از چهره‌های دینی کارشان آموزه‌های دینی نبود بل‌که سرشان بیش‌تر به مهارت‌های دنیوی گرم بود.

1. Sutra 2. Ching Chiao 3. Yishu

مسیحیان و مانویان خصوصاً به‌خاطر تنجیم و طب‌شان، که میراث سنت‌های بین‌النهرین بود، اعتبار داشتند.

یک منبع چینی نقل می‌کند که کشیشی بود صاحب چنان قدرتی که می‌توانست «ورد بخواند و مردم را بکشد و از نو زنده کند». پیداست که کارش هیپنوتیسم بوده است. یک رهرو بودایی از هند به نام نَرَیَن‌اَسوَمین[1] مدعی بود که دویست ساله است و اکسیر بی‌مرگی دارد. کیمیاگران دائویی از زمان‌های باستان درباره‌ی چنین معجون‌هایی خیال‌بافی کرده بودند، اما کاشف به عمل آمد که معجون‌های این هندی اثر ندارد، و او را از دربار راندند.[25]

بناهای دینی اغلب نقش «مراکز فرهنگی» را به عهده داشتند که پیروان بیگانه‌ی آن دین و نیز محلی‌های علاقه‌مند می‌توانستند آن‌جا دور هم جمع شوند. مثلاً در معابد مزداییان در لَن‌جو[2] و لویانگ مرتباً شعبده‌بازی به پا می‌شد که جمعیت‌های زیادی را به آن‌جاها می‌کشاند. اگرچه در عهد سیوآن‌زونگ عملاً به چنین کارهایی دامن می‌زدند، اما بیش‌تر فرمانروایان بیگانه‌ترس چینی این‌گونه نفوذ بیگانه را تهدید کننده می‌دانستند.[26]

در سال ۸۴۵ ووزونگ،[3] فغفور تانگ که هواخواه آیین دائو بود، همه‌ی دین‌های بیگانه را غیرقانونی اعلام کرد (حتا آیین بودا را که دیگر به‌سختی می‌شد آن را بیگانه خواند)، و آن‌ها را به زیرزمینی شدن واداشت. در ۹۸۰ یک راهب نسطوری به نویسنده‌یی مسلمان [ابن ندیم] در بغداد گفت که او را کلیسا هفت سال پیش به چین فرستاده بود که «کارهای دین مسیح را سروسامان دهد»، اما دیگر مسیحی‌یی در آن کشور باقی نمانده بود.[27] گویا مسیحیت از چین ناپدید شده بود که سه قرن بعد از نو تحت حکومت مغولان دوباره به چین معرفی شود.

1. Narayanasvamin 2. Lan-Chow 3. Wu-Tsung

مانی

بین‌النهرین در قرن سوم میلادی موطن تکثیر فرقه‌های دینی بود. دیری امپراتوری‌های یونانی و ایرانی سرِ این منطقه‌ی حائل جنگیدند. این منطقه میعادگاه فرهنگ‌هایی بود که همه در آن نماینده داشتند.

اسرائیلیان مدت هزار سال آن‌جا زیسته بودند همراه با مزدیسنان ایرانی و مردم بومی، که باورهای دینی آغازین‌شان در میان صابئین مانده و اینان به‌خاطر تنجیم‌شان مشهور بودند. در این زمان فرقه‌های مسیحی گوناگون هم آن‌جا بودند و نیز فرقه‌های تعمیدی گنوسیِ دورگه‌ی یهودی-مسیحی.

در یکی از همین اجتماعات یهودی مسیحی، احتمالاً مغتسله‌ی الخسایی[1] یا مندایی بود که مانی پیامبر در سال ۲۱۶ از والدینی از دودمان اشکانی به دنیا آمد.[20] مانی در یک محیط دینیِ ریاضت‌کش بزرگ شد که در آن اندیشه‌های مسیحی و یهودی که در یک زمینه‌ی گنوسی دوگانه‌گرا/ثنوی قرار داشتند. اولین وحی‌اش در دوازده سالگی و دومی در بیست و چهار سالگی به او رسید. مانی از زمان وحی دوم نقش پیامبر را به عهده گرفت و راهیِ ابلاغ پیامش شد.

اولین سفر دعوت مانی به سرزمین‌های کوشانی در شمال‌غرب هند بود، که در آن زمان یکی از مراکز بالیدن آیین بودا بود، و تأثیرات بودایی در شکل‌گیری اندیشه‌ی دینی‌مانی مهم بودند. تناسخ/ انتقال روان یک باور مانوی شد، و ساختار چهاربخشی اجتماع مانوی، که میان راهبان زن و مرد («گزیدگان»/ دین‌آوران[2]) و پیروان غیرراهب («شنوندگان») [نیوشایان/نغوشایان/نیوشندگان]که از آن دسته حمایت می‌کردند تقسیم شده بود، و این به‌نظر می‌رسد که مبتنی بر سَنگه‌ی بودایی باشد.

مانی در بازگشت به ایران توانست دست کم دو شاهزاده‌ی دربار نویِ

1. Elkesaite

۲. به انگلیسی elect و به سغدی «دین‌آوران» δyn''βr، به عربی مجتبین. م.

ساسانی را به دین خود درآورد و چندین سال در شمار ملازمان خود شاهپور بود. مانی آرزو داشت که ایمان نوی او دین رسمی شاهنشاهی نو شود؛ بدبختانه رقیب‌اش در دربار، یعنی کرتیر موبد، نیز چنین خیالی در سر می‌پخت.

مانی در عهد شاهپور از حمایت و حفاظت رسمی برخوردار بود. در نتیجه توانست پیروانش را به همه‌ی گوشه و کنار قلمرو ساسانی بفرستد تا آموزه‌ی او بگسترانند. دین نو به‌سرعت در سراسر آن سرزمین پیروانی پیدا کرد. تقریباً مدت پنجاه سال محبوبیت شهود مانی بزرگ‌ترین تهدیدِ مرجعیت مغان سنتی بود که سرشان کرتیر بود.

همین که بهرام اول در ۲۷۳ بر تخت ساسانی نشست بخت از مانی برگشت. به دستور شاهنشاه و به تحریک کرتیر در ۲۷۶ مانی را که می‌کوشید به پارت/ پارتیا فرار کند دستگیر کردند. جالب این جاست که شاه در آخرین نشست‌اش با مانی او را نه بر اساس نظرهای دینی‌اش بل‌که به‌خاطر این اتهام ملامت می‌کند که از وظایفش در مقام طبیب غفلت کرده است: «تو به چه کار می‌آیی، چون نه به جنگ می‌روی نه به شکار؟ اما شاید به خاطر طبابت و معجون‌سازی به تو نیاز باشد، و تو حتا این کار را هم نمی‌کنی!» مانی بر همان اساس از خود دفاع می‌کند: «خیلی‌ها هستند که من آنان را از بیماری‌شان رهانیده‌ام. خیلی‌ها هستند که من از آنان انواع بی‌شمار تب و لرز را دور کرده‌ام. خیلی‌ها را که دم مرگ بودند زنده کرده‌ام.»[29]

از این گفتگو پیداست که بیش‌تر به خاطر مهارت‌های پزشکی رهبران دینی برای‌شان ارزش قائل بودند نه به‌مثابه‌ی شفادهندگان روان، و این تعبیری است که در هر جای دیگری در سراسر تاریخ پیشامدرن تأیید گسترده‌یی می‌یابد.[30]

به دنبال این گفتگو، شاهنشاه پیامبر را به زندان محکوم کرد، که چند ماه بعد در شصت سالگی همان جا درگذشت.

چیزی از هر کسی: یک سنت جهانی نو

پیام مانی از آن‌رو برای خیلی‌ها جذاب بود که او سعی می‌کرد «به زبان آن‌ها سخن بگوید.» او این کار را هم لفظاً و هم مجازاً انجام می‌داد، یعنی اندیشه‌ها، نمادها و مصطلحات دینی را از هر سنت موجودی وام می‌گرفت. نظام‌های دینی موقعی به‌طرز مؤثری گسترش می‌یافتند که موفق شده باشند ذهنیت و جهان‌بینی مخاطبان دلخواه خود را گرفته از آن پیام «نویی» ساخته باشند که به نظر صرفاً «کمال»ِ آن حقیقت کهنه، که با فهم سنتی مردم سازگارست، برسند. مانی و شاگردانش استادان بی‌همتای این فن بودند.

مانی چون در سرزمین‌هایی زاده و پرورده شده بود که تمدن‌های آسیایی و مدیترانه‌یی در طی قرن‌ها به هم رسیده بودند، از کودکی مقید به عقاید دینی دیگراندیش[1] بود که آن‌ها را از منابع گوناگون برگرفته بودند. نظام او سنت‌های سامی و ایرانی را چنان به کمال به هم می‌آمیزد که دانشمندان هنوز در این باب بحث می‌کنند که منبع بنیادی واقعی آن کدام است.[31]

عموماً مانویت را یک نظام گنوسی می‌دانند.[32] خاستگاه‌های آیین گنوسی نامعلوم است اما احتمالاً تاریخ آن به زمانی پیش از عصر میلادی می‌رسد. آیین گنوسی یک دیدگاه اساساً دوگانه‌گرا را در عالم مسلم می‌داند، که در آن «خیر» با روح برابر است و «شرّ» با ماده.

گنوسی‌ها دوستدار تعبیرهای باطنی بودند که از طریق علم به رستگاری می‌انجامد، و این امکان برای نخبگان فکری جاذبه‌ی خاصی داشت. رویکردی به حقیقت بود نه یک سنت فی‌نفسه دینی؛ گنوستیک‌ها در میان مسیحیان، یهودیان و گروه‌های دیگر بودند. نمایندگان جریان اصلی همیشه تعبیرهای «پنهان» گنوسی‌ها را تهدیدی برای درست‌اندیشی دانسته پیوسته آن‌ها را بدعت‌گزار می‌شمردند.

1. heterodox

مانی خود را پیامبری معرفی می‌کند که در تاریخ بشری به دنبال زردشت و بودا و عیسی به کمال می‌رسد. کیهان‌شناسی او بسیاری از چهره‌های ایرانی، از جمله زُروان، اورمزد (اهورا مزدا)، اهریمن (انگره مَینیو)، و ارواح گوناگون خیر و شرّ را گرفته به آن‌ها رنگ تعبیرهای گنوسی می‌زند؛ او روح را با نور (که به شکل زروان، خدای متعال تجلی می‌کند) و ماده را با ظلمت برابر می‌کند. عالم را قلمروی ستیزه‌ی خیر و شرّ می‌داند، و خیر، که ذرات نور نمودگار آن‌اند، می‌کوشند از ماده‌ی شرّ که در آن گرفتار شده‌اند آزاد شوند.

چشم‌گیرترین چهره در اسطوره‌شناسی مانوی عیسی است. مانی در سراسر عمرش خود را «حواری عیسی مسیح» می‌دانست. اما عیسای مانی سه صورت به خود می‌گیرد: عیسای انسان، عیسای روح زنده، و **عیسای درخشان**. اولی عیسای تاریخی مسیحیان است، اما مانی مرگ را او بر صلیب توهم می‌داند. دومی «عیسای رنج‌کش»[1] است، نیروی نیکی در هیأت ذرات نوری که در همه چیزهای زنده به دام افتاده‌اند. مفهوم **عیسای درخشان**، که از منداییان وام‌گرفته شده، تجسم نور است که **نخستین انسان** [انسان قدیم/هرمزدبَغ] را دیدار کرده در آخرالزمان به مثابه‌ی منجی باز خواهد گشت.

آموزه‌ی مانی این بود که تولید مثل شرّ است، چون که با نسل بعدی ذرات نوری که در فرد اسیرند در میان پسینیان او بیش‌تر تقسیم می‌شوند. از این‌رو، «دین‌آوران» می‌بایست کفّ‌نفس نگه دارند. تمثیل مانوی زیر درباره‌ی نجیب‌زاده‌یی که همسرش تازه درگذشته بود (روایات دیگر آن را می‌توان در مسیحیت آغازین و بعدها در اسلام یافت) این پرهیز از شهوت و نیز فریب دنیایی را که نماد آن مستی است، تصویر می‌کند:

> او [جنازه را] دید و با خود فکر کرد، «این همسر من است.» [به گورخانه] رفت و کنار جسد دراز کشید، و چون مست بود و ابله،

1. Jesuo patibilis

دست‌هایش را دور جسد حلقه کرد، با بی‌شرمی با آن نزدیکی کرد. از تقلاهای او جسد ترکید. خون و چرک و چیزهای متعفن و زشتِ جسم تهوع‌آور بیرون ریخت و راه افتاد. و سر تا پا و جامه‌های آن نجیب‌زاده به خون و چرک آلوده بود. و در این حالت مستی با خود فکر می‌کرد «کیف کردم.»

صبح که شد و خورشید درآمد، مستی از سر آن نجیب‌زاده پرید. از خواب بیدار شد. سرش را بلند کرد و خود را در گورخانه دید با جسدی روی سینه‌اش که چرک و خون از آن بیرون می‌زد و تعفن وحشتناکی همه جا را گرفته بود. به خودش نگاه کرد و سراپایش را پوشیده از خون و افتاده در نجاست دید. هراس به جانش افتاد، فریاد بلندی کشید و فوری با همان لباس رسمی فرار کرد. هرچه بیش‌تر می‌دوید بیش‌تر بالا می‌آورد. بعد جامه‌یی را که در [ابتدا] آن‌همه پاک بود پاره پاره کرد و دور انداخت و به دویدن ادامه داد. به آبدانی رسید و به آن جست و خود را شست و پاک کرد....»[33]

اما استراتژی تبلیغاتیِ بسیار سازمان‌یافته‌ی مانی چیزی بیش از قبول فقط داستان‌ها و نمادهای دینی موجود و دادن معانی و تعبیرهای نو بود. در بیش‌تر دین‌ها، کتاب‌های مقدس پیش از آن‌که به کتابت درآمده باشند دوره‌های درازی در صندوق سینه‌ها نگهداری می‌شدند و در معرض اتهامات تباهی و تحریف انسان‌ها قرار می‌گرفتند. مانی که از این خطر آگاه بود وحی‌های خود را خود به کتابت درآورد، و دست کم هفت اثر کانونی/قانونی پدید آورد که بنیاد کتاب مقدس دین او را تشکیل می‌دادند.

مانی همچنین قویاً به قدرت تصاویر برای رساندن حقیقت دینی معتقد بود. (این شاید تا حدی امتیازی به نفع این حقیقت بود که خواندن و نوشتن

همگانی نبود.) او که صورتگری صاحب‌قریحه بود کتاب‌های مقدس‌اش را خودش مصور می‌کرد.[۱] مهارت او در مقام نقاش برایش شهرتی آورد، که تا حدی عجیب است، و این ماندگارترین میراث اوست، و از دینی که بنیاد نهاده بود بیش‌تر عمر کرد. تا امروز، که باورهای بدعت‌گونه‌اش از یادها رفته، او را در جهان اسلام به مثابه بزرگ‌ترین نقاشی به‌یاد می‌آورند که جهان تاکنون به‌خود دیده است.[۲] [34]

این دین‌آوران مانوی بودند که در مقام واعظان سیار بار مسئولیت پراکندن پیام این دین را به دوش می‌کشیدند، و سرمشق‌شان در این راه راهبان مسیحی و زَهبانان بودایی بودند. دین‌آوران با پوشیدن رداهای سفید و چسبیدن به گیاهخواری مشخص می‌شدند. آنان می‌بایست سخت مواظب باشند که درگیر هیچ کاری که اصول دین‌شان را نقض می‌کرد نشوند، خود اگر کارهایی باشند که برای بقای‌شان ضروری‌اند. دین‌آوران مانوی حتا بیش از رهروان بودایی تماماً به «نیوشایان» وابسته بودند که آن‌ها را تأمین می‌کردند. آن‌ها حتا نمی‌توانستند غذای‌شان را خودشان تهیه کنند، چون که با این کار به ذرات نوری که معتقد بودند در همه‌ی جانداران از جمله در سبزی‌ها هست، آسیب می‌رسانند، و پیش از غذا خوردن می‌بایست بگویند «من آن را به اجاق نیانداخته‌ام؛ دیگری این را برای من آورده است و من آن را بی‌دست زدن به خطایی خورده‌ام.»[35]

۱. در میان ما کتاب‌های مانی را به این نام‌ها خوانده‌اند: شاهپورگان، سِفرالجبابره، کنزالاحیاء، سِفرالاسرار، فرقماطیا یا بُنگاهیک، انجیل زنده یا انجیل مانی که به ارژنگ (یا، ارتنگ، اردهَنگ) معروف است. (لغت‌نامه دهخدا، ذیل مانی). م.

۲. همه نافت از پرنیان روی خویش / نگاریست گویی از ارتنگ مانی (فرخی)
سراهاش چو ارتنگ مانوی پُرنقش / بِهارهاش چو دیبای خسروی به‌نگار (فرخی)
یکی همچو دیبای چینی منقش / یکی همچو ارتنگ مانی مصور (فرخی)
شنیدم که مانی به صورتگری / ز ری سوی چین شد به پیغمبری (نظامی)
به تیشه صورت شیرین بر آن سنگ / چنان بر زد که مانی نقش ارژنگ (نظامی)
اگر باور نداری رو از صورتگر چین پرس / که مانی نسخه می‌خواهد ز نوک کلک مشکینم (حافظ)
(نمونه‌ها همه از لغت‌نامه‌ی دهخدا). م.

مانویت در جاده‌ی ابریشم

دین مانی در همان زندگی او کم‌کم در جهان مدیترانه از رواج عام برخوردار شد، اگرچه امپراتوری روم حتا پیش از آن که رسماً مسیحی شود به سرکوب و آزار مانویان پرداخته بود با این دستاویز که مانویان هواخواه دین «بیگانه»ی ایرانی‌اند. همین که مسیحیت دین دولتی شد، مانویت را حتا تهدید بزرگ‌تری به‌شمار آوردند، چون که مدعی بود که صورت باطنی، و بنابراین صورت «حقیقی‌تر» خود مسیحیت است. اگرچه مانویت دستخوش بی‌رحمانه‌ترین سرکوب بود، اما اندیشه‌های دوگانه‌گرا و ضد دنیایی که پژواک مانویت بود در اروپا باقی ماند و از طریق جنبش کاتار[1]/کاتاری در پروانس[2] و بوگومیل‌ها[3] در کشورهای بالکان به قرون وسطا راه یافت.

سفر رو به شرق مانویت بهتر بود، دست‌کم در آغاز که چنین بود. این آیین در چندین دهه از زندگی مانی از حمایت برخوردار بود، که در طی آن در طول جاده‌ی ابریشم به آسیای مرکزی در ورای رود جیحون گسترش یافت. این جا هم سغدی‌ها بودند که نقش مهمی در انتقال این دین به عهده داشتند، و پایتخت‌شان سمرقند مرکز یک اجتماع آغازین و فعال مانوی شد.

سغدیان با استفاده از مهارت‌های زبانی‌شان متن‌های مانوی را از سریانی و پارسی میانه و پارتی به سغدی و از آن‌جا به ترکی و سرانجام هم به چینی ترجمه کردند. تا پایان قرن ششم مانویان سغدی تا آن حد قوی شده بودند که استقلال‌شان را از آرکیگوس،[4] رأس کلیسا در بغداد، اعلام کنند و انشعابی را پدید آورند که بنا بود بیش از یک قرن دوام آورد.

یک داعی مانوی ایرانی به نام مِهراورمزد زمانی در اواخر قرن هفتم به چین سفر کرد.[37] مخاطبانی دورش جمع شدند که یکی از آن‌ها ووُ،[5] امپراتور یس جو،[6] بود و متنی به او هدیه داد به نام سوُتره‌ی دو اصل [یا، «دو بُن»] که معروف‌ترین کتاب مانوی در چین شد.[38]

1. Cathar
2. Provence
3. Bogomil
4. Archegos
5. Wu
6. Chou

این توفیق تبلیغی حسادت بودایـیان دربـار را بـرانگـیخت کـه بـی‌درنگ مخالف این آموزه‌ی نو شدند. زمانی بعد از ۸۲۰، بوداییان این داسـتان را سـر زبان‌ها انداختند:

> ووُگوجیوُ،[1] مردی اهل یوُئه[2] کـه در چـانگ‌آن اقـامت داشت... شروع کرد به عمل کردن به مانویت و همسرش وانگ هـم او را سرمشق خود کرد. یک سال که گذشت ناگهان وانگ درگذشت. سه سال بعد در خواب به شوهرش ظاهر شد و گفت «من به خاطر عقیده‌ی بیراهه‌ام به مار شدن محکوم شدم و زیر استوُپه‌یی در هوُانگ‌زه پو[3] هستم. سپیده‌دم فردا خواهم مرد و دلم می‌خواهد که از رهروان بخواهی به آن‌جا بروند و سوره‌ی الماس را برای من بخوانند تا شکل‌های دیگر رنج را از من دور کنند.»[39]

شوهر کاری را که همسر از او خواسته بود کرد و از آن به بعد باز بودایی خوبی شد. فرمانروایان تانگ بعد از بازگشت در ۷۰۵ با سوءظن به مانویت نگاه می‌کردند. فرمان سال ۷۳۲ فغفور می‌گوید که این دین را می‌توان در میان غیرچـینی‌ها تبلیغ کرد. دلیلی که برای این محدودیت آورده‌انـد نشـان مـی‌دهد کـه دست بوداییان در کار بود: «آموزه‌ی مار مانی در بنیاد یک عقیده‌ی بیراهه است و از روی دغا و دغل فرض را بر این می‌گذارد که [از مکاتب] آیین بودا است و از این‌رو توده‌ها را گمراه می‌کند. سزاست که اکیداً ممنوع شود. امـا، چـون دیـن بـومی بربرهای غربی و [بیگانگان] دیگر است، پیروانش اگر به آن در میان خودشان عمل کنند مجازات نخواهند شد.»[40] روشن است که مانویان هـمان‌طور کـه در غرب سعی می‌کردند دین‌شان را به شکل باطنی مسیحیت عرضه کنند، در شرق هم سعی می‌کردند که آن را گونه‌یی از آیین بودا نشان دهند.

همان‌طور که حکومت ساسانی بیش از پیش بندی مغان زردشتی شـده

1. Wu K'o - Chiu 2. Yueh 3. Huang-Tzu P'o

بود، مانویان ایران هم به‌تدریج رو به شرق کوچیدند تا از دسترس دولت و مغان دور باشند. پس از آن که اعراب مسلمان در دهه‌ی ۶۴۰ بر شاهنشاهی ساسانی پیروز شدند، مانویان بسیاری از آسیای مرکزی به ایران و بین‌النهرین برگشتند. اُمویان، که پایگاه‌شان دمشق بود، عموماً به این راضی بودند که مسائل دینی جمعیت‌های تابع خود را به خودشان واگذارند. اما در ۷۵۱ انقلاب عباسی موجی از اصلاح دینی با خود به سرزمین‌های تحت فرمان مسلمانان آورد.

در طی نیمه‌ی دوم قرن هشتم بسیاری از دیوانیان ایرانی در دولت عباسی کم‌کم شکلی از احیای فرهنگی را در برابر طبقه‌ی حاکم عرب اعمال می‌کردند. این امر در ادبیات شکل نهضت معروف شعوبیه را به خود گرفت، که از آن طریق بسیاری از آثار کهن ادبی ایرانی به عربی ترجمه شد. در میان همان متفکران ایرانی مانویتِ پنهان شکل رایجی از ابراز وجود شد. چیزی نگذشت که دین مانی به همان پایگاه نامطمئنی رسید که در دو جهان ساسانی و رومی داشت، یعنی شد دشمن اصلی شماره‌ی یک دین رسمی. حتا کسانی که فقط مظنون به مانوی بودن [زندقه] می‌شدند بی‌رحمانه سرکوب می‌شدند و آزار می‌دیدند، و خیلی از مؤمنان بار دیگر باز راه گریز به سمت شرق را پیش گرفتند.

اویغورها

برای یک دوره‌ی به‌نسبت کوتاه در حدود هفتاد سال، از ۷۶۳ تا ۸۴۰، دین بدنام شده‌ی مانوی از پایگاه یک دین رسمی تحت حمایت دولت برخوردار شد. این را مدیون ترک‌های اویغور بود که کنفدراسیون پیشین ترک‌ها را منقاد کردند و در ۷۴۴ دولتی در استپ جنوبی سیبری بنیاد نهادند.

مشخصه‌ی مناسبات چینیان با استپ همیشه از طریق جلب رضایت قبایل بود، آن هم غالباً به شکل دادن ابریشم، و در نتیجه برخی از اقوام استپ‌نشین توانستند از این راه ثروت‌اندوزی کنند.

زمانی که اویغورها به قدرت رسیدند، تانگ گرفتار مشکلات مکرر داخلی شده بود و بیش از پیش متکی به حمایت اویغورها می‌شد.[41]

فغفور تانگ در ۷۵۵ با قیامی روبه‌رو شده بود که یک سردار دورگه‌ی سغدی و ترک، به نام روشن (به همین معنی کنونی واژه‌ی «روشن» فارسی)، که چینی‌ها او را آن لوشَن[1] می‌خواندند، آن را رهبری می‌کرد. فغفور دست یاری به سوی اویغورها دراز کرد که او را در فرونشاندن این فتنه یاری کنند. پس از باز پس گرفتن شهر لویانگ متعلق به تانگ در ۷۶۲، خاقان[2] اویغور، که در منابع چینی به مویو[3] معروف است، با برخی مانویان سغدی که آن‌جا می‌زیستند آشنایی به هم رساند. دَمِ این سغدیان سخت در خاقان اثر کرد و موقعی که به پایتخت‌اش، قرابلاساغون[4] در شمال رشته کوه‌های تیان‌شَن،[5] برمی‌گشت چهار تن از آنان همراهش بودند. آن‌ها ظرف چند ماه او را ترغیب کردند که مانویت را بپذیرد. در ۷۶۳ خاقان مانویت را دین رسمی دولت اویغور کرد، و سنت شمنی ترک را ممنوع اعلام کرد.

این‌که چرا خاقان چنین کاری کرد از اسرار است. می‌گویند که سرِ «دینداران» مانوی، که به نام چینی جوُیی‌سی[6] معروف است، سخت شیواسخن و در ترغیب بسیار استاد بود. خاقان، که سپاهی بود، شاید انضباط خشک راه و رسم زندگی مانوی را دوست می‌داشت. یک جنبه‌ی دیگر جاذبه‌ی این دین این بود که چینی‌ها آن را دوست نداشتند، و اویغورها به دنبال این بودند که استقلال‌شان را از تانگ نشان دهند. دلیل سوم شاید برای تسهیل تماس تجاری با غرب از طریق سغدیان بود.[42]

داعیان مانوی مشخصاً در میان اویغورها از استراتژی همساز کردن مفاهیم دینی‌شان با مفاهیم ترک‌ها استفاده کردند. مثلاً، خدایانِ مانویِ دارای دو کاخ روشنایی با خورشید و ماه برابر شدند، که این‌ها مورد احترام ترک‌ها بودند. برای این کاخ‌ها هم اصطلاح «اردو»ی ترکی را به کار می‌بردند، که در لغت به معنی جایی است که خیمه و خرگاه خاقان را در آن می‌افراشته‌اند. مانویان واژه‌ی ترکی

1. An Lu-shan 2. Kaghan 3. Mou-yu 4. Qara-Blasaghun
5. Tien-shan 6. Jui-hsi

بِلِگ[1] («علم» و دانش) را، که چادرنشینان از باستان آن را همنشین رهبری و سرکردگی می‌دانستند، به هر پنج فضیلت اصلی مرتبط کردند (که این‌ها هستند: علم عشق، علم دین، علم شوق، علم صبر و علم معرفت). برای «روان» واژه‌ی ترکی گوُت / قوُت[2] یا «نعمت آسمان‌داد» را به‌کار می‌بردند.[43] بار دیگر اهمیت زبان و ترجمه را در پراکندن مفاهیم دینی به فرهنگ‌های مختلف می‌بینیم.

مانویان ایرانی و ترک که در چین می‌زیستند با پشتوانه‌ی دولت اویغور توانستند از حکومت تانگ امتیازات بسیاری به چنگ آورند، از آن جمله ساختن معابد تازه بود. میان سال‌های ۷۶۸ و ۷۷۱ فغفور تانگ فرمان داد که در چانگ‌اَن، لویانگ، نَن‌چانگ، شائوسینگ و یانگ جو[3] معابد مانوی بسازند. دین‌آوران مانوی در سرزمین‌های اویغور از نیرومندترین طبقات اجتماعی شدند. شمار بزرگی از متن‌های مانوی که امروزه در دست‌اند تاریخ‌شان به دوره‌ی فرمانروایی اویغور در حوضه‌ی تاریم می‌رسد. یک متن از تلاش‌های از میان برداشتن اعمال دین سنتی ترک‌ها سخن می‌گوید: «باشد که همه‌ی تمثال‌های تراشیده یا کشیده‌ی اهریمنان تماماً در آتش نابود شوند؛ باشد آنانی که نزد ارواح پلید دعا می‌کنند یا خود را پیش اهریمنان به خاک می‌افکنند همه باشند [؟] و باشد که مردم دین نور را بپذیرند. باشد [کشور] با رسوم بربرانه و خون‌ریز دود کننده [اش] به کشوری بدل شود که مردم در آن گیاه‌خواری کنند؛ و باشد دولتی که مردان در آن می‌کُشند به قلمروی تبدیل شود که در آن به کارهای نیک ترغیب می‌کنند.»[44]

به‌نظر می‌رسد که مانویان حتا پس از این که مانویت دیگر در مقام دین دولتی نبود باز از حمایت اویغورها برخوردار شده باشند. ابن ندیم، نویسنده‌ی مسلمان، می‌نویسد که در قرن نهم امیر خراسان شنید که اجتماعی از پانصد مانوی در سمرقند [به مانویت] عمل می‌کنند و خواست که آنان را بکشد. خاقان

1. bilig 2. Gut 3. Yangchow

اویغور به امیر خراسان پیام داد که اگر گزندی به مانویان سمرقند برسد او همه‌ی مسلمانانی را که در حوزه‌ی اقتدار او هستند خواهد کشت.[۱][45]

اویغورها اهرم‌شان را در مقام مدافعان تانگ پس از قیام آن لوشَن به کار می‌برند که اجتماعات مانوی را در چین هم حفظ کنند، اما پس از آن‌که قلمرو اویغور را گروه ترک دیگری در ۸۴۰ سرنگون کرد واکنشی اندکی دیر [از سوی تانگ. م.] دیده شد. سه سال بعد حکومت تانگ همه‌ی معابد مانوی را در چین بست مگر سه تا را، و به خاقان اویغور خبر داد همین که اویغورها قلمروشان را از نو بنا کنند او آن‌ها را دوباره باز خواهد کرد.

اما حکومت تانگ ظرف چند ماه قدم دیگری برداشت و معابد باقی مانده را هم بست و مال و منال‌شان را تصاحب کرد و دین‌آوران مانوی را از میان برداشت. اِنین،[۲] زائر ژاپنی، این رویداد را این‌طور وصف می‌کند «یک فرمان شاهی صادر شد، که دستور می‌داد دین‌آوران مانوی امپراتوری باید کشته شوند. باید سرشان را تراشید و خرقه‌ی بودایی بر آنان پوشانید و در وقت کشته شدن باید شبیه شرمَنَه‌های (رهروان) بودایی باشند.»[46]

گفته‌اند که انگیزه‌ی این سرکوب دست کم تا حدی اقتصادی بود، چون معابد مانوی احتمالاً کار نهادهای رباخوار را می‌کردند که بازرگانان اویغور آن‌ها را می‌گرداندند.[47] دو سال بعد الگوی مشابهی علیه موفق‌ترین دین‌های بیگانه‌ی چین، یعنی آیین بودا، مسیحیت و آیین زردشت به کار بسته شد و این‌ها نیز حمایت‌شان را در آن زمان در داخل امپراتوری از دست دادند و از گزارش‌های تاریخی چین ناپدید شدند.

اویغورها پس از شکست ۸۴۰ به سمت شرق به سوی حوضه‌ی تاریم کوچیدند و پایتخت نویی در خوچو/قراخوجه[۳] تأسیس کردند. اگرچه اکثریت جمعیت قلمروی جدید اویغور بودایی یا مسیحی بودند، اما مانویان همچنان از

۱. ابن ندیم، الفهرست، متن عربی، ص ۴۰۰-۴۰۱. ترجمه‌ی فارسی، رضا تجدد. ۱۳۶۴: ۶۰۰. م.

2. Ennin 3. Qocho / ایدیقوت شهری

عنایت رسمی برخوردار بودند و دیرهاشان، مثل دیرهای بوداییان، از [موقوفات یا] اداره‌ی مزارع شکوفا بودند.

از مدایحی که برای خاقانان اویغور خوچو ساخته‌اند پیداست که مانویان و بوداییان به یک اندازه آنان را حامیان خود می‌دیدند.[48] متن‌ها و هنر این دوره، که بیش‌تر از دیرها کشف شده‌اند، آشکار مبین روندهای تلفیقی‌اند.[49] به‌نظر می‌رسد که مانویت در طی قرن‌های بعد آهسته‌آهسته هواخواهانش را به آیین بودا و مسیحیت باخته است، و تا زمان فتوحات مغول شاید دیگر اثری از آن‌ها در میان اویغورها نبود.

اما، این دین در چین همچنان در گرد آوردن نودینان بومی کامیاب بود. نویسندگان بودایی قرن سیزدهم هنوز با مانویت بگومگو داشتند و از آن، همراه با دو فرقه‌ی بودایی، «نیلوفر سفید» و «ابر سفید»، که آن‌ها را تعبیرهای انحرافی آیین بودا می‌دانستند، خرده می‌گرفتند. قرن بعد قانون نامه‌ی مینگ هر سه را با هم غیرقانونی اعلام کرد.[50] این کینه‌ورزی بوداییان چین مانویت را زیرزمینی کرد، اما این اجتماع باقی ماند.

کمرنگ شدن تمایزات:
اندیشه‌ها، نمادها و واژگان مشترک

مانویت از کهن‌ترین زمان‌ها می‌کوشید که خود را به شکل یک دین همه‌فراگیر و جهانشمول تصویر کند. داعیانش آگاهانه از نمادها و واژگان مخاطبان‌شان استفاده کرده می‌کوشیدند این آموزه‌ی نو را آشناتر و پذیرفتنی‌تر کنند.

شاگرد مانی، مار اَمّوی[1] پارتی، در دعوت به آموزه‌ی نو در کشورهای شرقی که آیین بودا در آن رواج داشت موفقیت بزرگی نصیبش شد. یک متن سغدی می‌گوید که مار اَمو «به‌طور کامل بوداگی پیامبر نور را عرضه می‌داشت.»[51] در سرود دیگری، به پارتی، اصطلاح اسلامی به کار برده می‌شود، مثل ذوالفقار، شمشیر

1. Ammo

[حضرت] محمد[1] که شاید غرض از این کار پنهان داشتن محتوای آن از سرکوب و آزار مسلمانان بود.[52] داعی مهم آغازین دیگری به‌نام مار زاکوَ،[2] مانویانی را که در طول جاده‌ی ابریشم می‌زیستند با عبارت «کاروان‌سالار بزرگ» می‌ستاید، و این صفتی است که بوداییان آسیای مرکزی به اَوَلوکیتِشوَرَه[3] مـی‌دادنـد.[53] در یک نامه‌ی جعلی مانی که از آسیای مرکزی به مار امو نوشته شده آمده که مؤمن باید تفکر [دیانه] کند و بکوشد که نکوکرد [ثواب] کسب کند.[54]

اگرچه دربار اویغور در ترکستان شرقی نزدیک به پنج قرن مدافع مانویت بود، اما احتمالاً فقط اقلیتی از جمعیت رعایای آن مانوی شدند. برخی نسطوری ماندند، و بیش‌ترشان سرانجام آیین بودای مهایانه را پذیرفتند. خصوصاً متن‌ها و نقاشی‌ها از واحه‌ی تورفان آمیزه‌یی از سه سنت را نشان می‌دهند تا آن حد که غالباً به نظر غریب و ناممکن می‌رسد. یک نمونه‌ی خوب این آمیزه «سرود بزرگ به مانی» است که به ترکی محفوظ مانده است:

خود را با دل‌های مالامال از ستایش آماده کرده‌ایم که تو را بستاییم،
پدرِ شایانِ ستایش من، ارجمند من، مانی بودای من ...
تو نادانی را از جاندارانِ پنج شکل وجود گرفته ای،
معرفت آورده ای.
تو گذاشته ای که آنان از پَری نیروانه[4] بهره بردارند.
کینه و بسی امیال دیگر، حواس و دل‌های‌شان را پریشان کرده بودند.
آن‌گاه که تو، پدر مقدس ما، از آسمان فرود آمدی ...
نردبان معرفت را برافراشتی،

۱. این شمشیر در اصل متعلق به منبه‌ابن‌الحجاج بود که در روز کشته شدنش پیامبر آن را برای خود انتخاب کرد و سپس در جنگ احد به علی داد. (خلاصه شده از لغت‌نامه‌ی دهخدا). در میان ما به «ذوالفقار علی» معروف است. م.

2. Mar Zaku

۳. Avalokiteshvara: «خدایی که به پایین نگاه می‌کند»، از مهم‌ترین بودا‌سَف‌های آیین بودایی مَهایانه، که تجسم غمخوارگی است. م.

4. Parinirvana

و بر پنج شکل وجود غلبه کرده ما را نجات دادی...
ما، جانداران بینوا... به دیدن خورشیدْخدای [عیسی] بوداوار، که با تو برابرست، آمدیم.
بندیِ بندها، کِشنده‌ی درد، در این سنساره[1] می‌مانیم.
[اما] تو آموزه‌ی راستینِ بی‌همتا را به آنانی فراآموخته‌ای که بندیِ بازیچه‌های گذرنده‌اند و تو آنان را به نیروانه‌ی[2] نیک هدایت کرده‌ای ...
تو راهی را که به بوم‌های بودا می‌انجامد نشان‌شان داده‌ای.
تو کردارهای نیک انباشته‌ای، چندِ کوه سوُمِروُ[3]...
هنگامی‌که جانداران نجات‌نیافته را یافتی، آنان همه را بی‌هیچ چند و چون رهانیدی.
تو به تمامی به بیدارانی چون ما گوهرِ آموزه‌ی بشارت [انجیل] را آموخته‌ای.[55]

در یک سرود سغدی آمده «پنج انجمنِ پنج بودای مهایانه»،[56] که این آشکارا سعی آگاهانه‌ی دیگری است از سوی مانویان که به زبان جاده‌ی ابریشم شرقی سخن بگویند. یک متن پارتی از تورفان این ترغیب را دارد «بیدار شوید، برادران، گزیدگان، در این روزِ رستگاری روحانی چهاردهم ماه مهر، هنگامی که عیسی، پسرخدا، وارد پَری‌نیروانه شد.»[57] اصطلاح مسیحی «تصلیب» و اصطلاح بودایی «پری‌نیروانه» را مانویان شرقی به جای هم به کار می‌برند؛ هر دو اشاره بود به رهایی روان عیسی از جسم ماده و بازگشت‌اش به قلمروِ نور.[58]

تأثیر روزافزون آیین بودا بر مانویان اویغور آشکارا در یک کتاب پوتیِ[4] (برگ نخل) به سبک بودایی از بزکلیک / بِزِقلیق[5] در واحه‌ی تورفان دیده می‌شود. تاریخ این اثر احتمالاً به قرن یازدهم می‌رسد، و در خاتمه‌ی آن از واسپردن نکوکرد یا انتقال ثواب سخن می‌رود. همچنین داستانی در آن هست از بازرگانی به نام اَرازن،[6] که بازتاب بستگی مانویت است با سوداگران جاده‌ی ابریشم.[59]

1. samsara 2. Nirvana 3. Sumeru 4. Pothi
5. Bezeklik 6. Arazan

این آمیزش اندیشه‌های دینی دست کم در یک نمونه‌ی پرمعنا در طول جاده‌ی ابریشم به غرب به اروپا باز برده شد. یکی از حکایات قرون وسطایی اروپایی داستان برلعام[1] و یوآسَف[2] بود که گزارش چندین و چند بار رنگ گرفته‌ی زندگی بودا است. نام قهرمان آن از طریق یک رشته ترجمه از سنسکریت بودی‌سَتوه[3] به بوُداسَف سغدی، به بودی‌سَف[4] اویغور و باز دوباره از طریق یوُداسَف[5] به یوآسَف تبدیل شد.[60]

در چین نیز شواهد تلفیق مفهومی فراوان است. بالای یادمانه‌ی مشهور سه متری قرن هشتمی در سیان یک صلیب مالتی هست که روی یک ابر دائویی قرار گرفته با یک گل نیلوفر بودایی زیر آن.[61] متن کتیبه‌ی زیر آن جوهر مسیحیت را با اصطلاحات و تصاویر بودایی که سخت رنگ بودایی دارند خلاصه می‌کند (مثلاً «هشت فضیلت اصلی»، بازتاب «راه هشتگانه‌ی جلیل» است، «آویختن خورشید رخشان» و «پاروی سفینه‌ی رحمت» اشاره است به اَمیتابَه که روان‌ها را به فردوس می‌برد، همراه با پَشنگی از آیین کنفوُسیوُس[6] («چه گونگی فرمان راندن بر خانواده‌ها و قلمروها با هم») و آیین دائو («آموزه‌ی نوی بی‌کنشی»):

> او (مسیح) برای به انجام رساندن قانون کهن، چنان که بیست و چهار فرزانه گفته‌اند، چه گونگی فرمان راندن بر خانواده‌ها و قلمروها را با هم مطابق نقشه‌ی بزرگ خودش آموخت. او با بنیاد نهادن آموزه‌ی نوی بی‌کنشی خاموش‌وار از طریق روح‌القدس، شخص دیگر تثلیث، در انسان قابلیت نیکی کردن را از راه ایمان درست پدید آورد. او با بنا نهادن معیار هشت فضیلت اصلی غبار از سرشت انسان زدود و منش حقیقی را کامل کرد. او، سه دروازه‌ی

1. Barlaam 2. Ioasaph 3. Bodhisattva 4. Bodhisaf
5. Iudasaf 6. Confucianism

پیوسته را باز ِباز کرده زندگی را به نور می‌آورد و مرگ را می‌زداید. او، خورشید رخشان را آویخت و مکان‌های ظلمت را زدود. بدین‌سان، همه‌ی ترفندهای شرِ شیطان شکست خورده از میان رفتند. او آن‌گاه پاروی سفینه‌ی رحمت را برداشته بر فراز کاخ نور رفت. پس، همه‌ی موجوداتِ صاحب عقل به آن سوی خلیج رفتند. بدین‌سان چون کار توان‌مند او کامل شد، نیمروز به موضع آغازینش (در آسمان) بازگشت. بیست و هفت کار معیارِ سوُتره‌های او حفظ شده‌اند. وسیله‌های بزرگِ تبدیل (یا خمیر ترش، یعنی استحاله) وسیعاً توسعه یافت، و دروازه‌ی حیات متبرکِ مُهرشده باز شد. قانون او شستشو با آب و با روح است، و بدین‌سان شسته شدن از همه‌ی اوهام عبث و تطهیر انسان‌هاست تا آنان سفیدی طبیعت خود را دوباره بازیابند.

چند سطر پایین‌تر، تصویرها آشکارا دائویی می‌شوند:

اما، به هرحال، راه چندان گسترده نخواهد شد اگر به خاطر فرزانه نباشد، و فرزانه این‌همه بزرگ نخواهد بود اگر به خاطر راه نمی‌بود. از هنگامی‌که فرزانه و راه با هم یگانه شدند همچون دو نیمه‌ی از یک کردار دو جانبه توافق دارند، آن‌گاه جهانْ پالایش یافته روشن می‌شود.[62]

یک متن مسیحی کهن‌تر (۶۴۱ ؟) به چینی همان عنوان هندی‌نمای شاستره در بیان یک دِیوَه (یا، گفتار در بیان یکتایی خدا) را دارد[63] در متن آغازین دیگری (از ۶۳۸، نوشته‌ی آلوبِن ؟)، معروف به سوُتره‌ی عیسی مسیح، این بند آمده است، که بسیار به تشبیهات چینی بیان شده: «یهوَه، که سَروَر آسمان است... به بادِ در سیمای آن می‌ماند. و چه کسی ممکن است باد را ببیند؟... سَروَر آسمان

پیوسته به سراسر جهان می‌رود، مدام همه‌جا حاضر است... به این دلیل، هر کسی که در این جهان وجود دارد فقط حیات می‌یابد و زندگیش را به نیروی سَروَر آسمان ادامه می‌دهد...»[64] همچنین در سوُتره‌ی عیسی مسیح آمده است «بوداها، کین‌نَره‌ها،[1] و دِیوَه‌های[2] ناظر»، که شاید کوششی باشد به ترجمه‌ی مفهوم «فرشتگان، فرشتگان مقرب، و سپاه آسمان».[65]

یک متن مانوی چینی بسیار معروف آغاز قرن دهم مثل یک سوره‌ی بودایی آغاز می‌شود و پایان می‌گیرد. در واقع، خاتمه‌ی آن عملاً مثل خاتمه‌ی سوره‌ی الماس است. در نسخه‌ی مانوی آمده: «پس، همه‌ی اعضای این انجمن بزرگ، چون این سوره را شنیدند آن را با ایمان پذیرفته شاد شدند، و بر آن شدند که آن را به عمل درآورند.» سوره‌ی الماس این‌طور تمام می‌شود: «همه‌ی رهروان، مرد و زن، پیش‌نشینان زن و مرد... چون این سخنان بودا را شنیدند یکسان شاد شدند، و آن‌ها را با ایمان پذیرفته بر آن شدند که آن را به عمل درآورند.»[66]

برای مردم معمولی که مجهز به الک کردن ظرایف عقیدتی نیستند، این ملغمه‌ی دینی غالباً باید سخت گیج کننده بوده باشد. یک متن چینی این‌طور نصیحت می‌کند: «در باب قبول بودا، شخص باید فکر کند که به کدام بودا بگرود؛ نه مانی بودا، نه بودای نسطوری، نه بودای زردشتی، بل‌که بودا شاکیه‌موُنی»[67]

1. Kinnara 2. Deva

فصل پنجم

اسلامی شدن جاده‌ی ابریشم

هیچ سنت دینی در تاریخ جهان به قدر اسلام از تجارت حمایت نکرد. [حضرت] محمد (ص) پیشه‌ی بازرگانی داشت. در دهه‌ی بیست عمر زن بازرگان ثروتمندی از مکه، به نام خدیجه، او را به خدمت گرفت، و او در یک مأموریت تجاری که به سوریه رفت موفق بیرون آمد؛ اندکی پس از آن خدیجه با او ازدواج کرد.

[حضرت] محمد در حدود ۶۱۰ میلادی، که دوست داشت در کوه‌های بیرون مکه به تفکر بپردازد، در طی این خلوت گزینی نداهایی شنید. نخست در آن شک کرد، اما خدیجه او را ترغیب کرد که این نداها می‌توانند سرشتی الاهی داشته باشند و او باید به آن‌ها گوش دهد. بتدریج حضرت محمد یقین کرد که وحی‌هایی از جانب خدا به او می‌رسد و او را فرا می‌خواند که «برخیزد و هشدار دهد» به مکی‌ها، که زمان آن فرا رسیده که راه و رسم‌شان را اصلاح کنند.

مکه شهری در دل صحرا بود که به‌جز داد و ستد دیگر چندان چیزی برای ادامه‌ی بقا نداشت. باید بازرگانان موفق، ثروتمندترین ساکنان آن بوده باشند. بسیاری از وحی‌هایی که به [حضرت] محمد می‌رسید از بی‌عدالتی اجتماعی می‌گفت، که به وضوح مسأله‌ی آن زمان مکه بود. پیامش مخاطبان فزاینده‌یی با گوش‌های همدل یافت، و در عین حال بیش از پیش از آن طبقات اجتماعی که آماج انتقاد او بودند بیگانه می‌شد. چیزی نگذشت که اهالی قدرتمند مکه عرصه را بر [حضرت] محمد و پیروانش تنگ کردند.

در ۶۲۲ شهروندان یثرب [مدینه‌ی کنونی]، شهری در حدود دویست و بیست مایلی شمال مکه، که درگیر مناقشات جناحی بودند، از حل و فصل آن‌ها درمانده بودند. آن‌ها که آوازه‌ی [حضرت] محمد را به انصاف و امانت شنیده بودند از او دعوت به میانجی‌گری کردند، که او هم پذیرفت. پیامبر اسلام بسیاری از پیروانش را پیش از خود به آن‌جا فرستاد و پس از سر و سامان دادن به کارهایش سرانجام او هم زادگاهش را ترک گفت. این واقعه نزد مسلمانان به هجرت معروف است و آغاز تقویم اسلامی را مشخص می‌کند.

مسلمانان در یثرب نه فقط دیگر آزار نمی‌دیدند بل‌که از پایگاه خاصی نیز برخوردار شدند. آنان از پایگاه قدرت تازه‌شان حملاتی (رَزیّه[1]) را به کاروان‌های مکیان آغاز کردند، که با این کار هم خزانه‌شان را غنی می‌کردند و هم به آزارگران پیشین‌شان آسیب می‌رساندند. مسلمانان پس از چند جنگ با مکی‌ها توانستند حق بازگشت به مکه را برای زیارت سنتی کعبه به‌دست آورند؛ در ۶۲۸ مکه در دست مسلمانان بود.

حمله به کاروان‌ها [پیش از اسلام] یک بخش جاافتاده‌ی زندگی اقتصادی عربستان بود. فقط یک قاعده بر آن حاکم بود، به این معنی که مهاجم نمی‌توانست به اعضای قبیله یا گروه‌هایی که با آن‌ها پیمان عدم تعرض بسته بود حمله کند. سال به سال به موفقیت‌های مسلمانان افزوده می‌شد تا سرانجام همه‌ی قبایل شبه‌جزیره‌ی عربستان پیک‌هایی نزد [حضرت] محمد فرستادند که با او پیمان ببندند. نویسندگان بعدی مسلمان این اظهار وفاداری آن‌ها را «تسلیم» دانستند که «اسلام» نیز از همان ماده است. جای تعجب ندارد که این منابع، و تاریخ‌های «غیراسلامی» که بر همین اساس نوشته شده‌اند، این را به این معنا بگیرند که همه‌ی قبایل عرب دین نو را پذیرفته بودند.

اما با فهم اصطلاح «تسلیم» در معنای لفظی محدودترش، آسان‌تر روشن

۱. *razzia*. اگر در چنین جنگ‌هایی پیامبر حضور داشتند آن را «غزوه» می‌خواندند، و اگر نه، «سَریّه» نامیده می‌شد. یک سَریّه می‌فرستادی رسول / بهر جنگ با کافر و دفع فضول (مثنوی). م.

می‌شود که با وفات پیامبر در ۶۳۲ چه اتفاقی افتاد: بیش‌تر قبائل عرب طغیان کردند. منابع بعدی مسلمان این‌ها را قیام‌های «رَدّت» خواندند، اما تعبیر ساده‌ترش این است که طرف‌های شورشی فقط این را می‌دیدند که پس از وفات پیامبر پیمان‌های عدم تعرض را نادیده گرفته‌اند.

مسلمانان بی‌درنگ یک «خلیفه»، به نام ابوبکر انتخاب کردند، که قبایل عرب به رهبری او ناگزیر از «تسلیم» شدند. چون بخشی از اقتصاد عربستان تهاجم بود، و هم بنا بر پیمان‌های عدم تعرض دیگر هیچ‌کس نمی‌توانست در عربستان قاعدتاً مورد تهاجم قرار گیرد، مسلمانان ناگزیر شدند که تاخت و تازهاشان را به بیرون از شبه‌جزیره‌ی عربستان، به قلمروهای بیزانس و ایران آغاز کنند. موفقیت‌های آنان در شکست دادن سپاهیان هر دو امپراتوری احتمالاً بسیاری از مسلمانان را همان‌قدر شگفت‌زده کرده بود که آن دو امپراتوری را.

بازشناخت جنبه‌ی اقتصادی جهانگیری مسلمانان، که سنت کهن عربی تهاجم نیز پشت آن بود، مهم است. اگرچه مسلمانان و غیر مسلمانان در بازنگری این جهانگیری آغازین، عنصر بزرگی از غیرت دینی می‌بینند اما سپاهیان عرب آن زمان فقط کاری را می‌کردند که به‌طور طبیعی در فرهنگ‌شان آموخته بودند، و این چیزی بود که شرایط اقتصادی سرزمین‌شان همیشه به آنان تحمیل کرده بود. چیزی که تغییر کرده بود این بود که برای اولین بار همه‌ی گروه‌های عرب شبه‌جزیره امکان تهاجم به گروه عرب دیگر را[1] از خود سلب کرده بودند. از این‌رو، ناگزیر می‌بایست به جای دیگری حمله کنند. شاید تصویر دینی نویی که از خودشان داشتند واقعاً الهام‌بخش آنان بود که به توفیق‌های فزاینده‌ی‌شان معنای الاهی بدهند، البته عوامل دیگر نیز نباید نادیده گرفت.

ایرانیان، به شکل مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان، هزار سال با آتنیان، سلوکیان و یونانیان رومی سر برتری‌جویی در آسیای غربی رقابت کرده بودند. دو امپراتوری ایرانی ساسانی و یونانی بیزانس دیگر رو به زوال بودند و

۱. به دلیل «تسلیم»، یا همان پیمان‌های عدم تعرض. م.

نفس‌های آخر را می‌کشیدند. با رعایای‌شان در بین‌النهرین، سوریه یا مصر رفتاری نمی‌کردند که بشود آن را خیرخواهی خواند. شهرنشینان خیلی شهرها دروازه‌ها را به روی اعراب باز کردند و به آن‌ها به‌مثابه‌ی رهایی‌بخش خوشامد گفتند. اعراب در واقع در بیش‌تر کشورهایی که فتح می‌کردند از فرمانروایان قبلی آن‌ها بیگانه‌تر نبودند و در آغاز هم کم‌تر از دیگران بهره‌کشی می‌کردند.

اما در دهه‌ی ۶۶۰، یک خاندان حکومت‌گر عرب، به نام امویان به خلافت رسید. اینان مقرشان دمشق بود و تا حد زیادی به هیأت حکمرانان بیزانسی درآمده بودند که خودشان آن‌ها را بیرون رانده بودند. در سراسر دهه‌های بعدی کم‌کم غیرمسلمانانی که زیر رژیم نو بودند طاقت‌شان طاق می‌شد. از این گذشته، خیلی از مسلمانان عرب از شیوه‌ی شاهانه و آداب زندگی «غیراسلامی» امویان ناراضی بودند برای این‌که خیلی از آن‌ها بهترین سنت رومی خوشباشی را پیشه کرده بودند.

اما گروهی که بنا بود مسبب سقوط امویان شود، و با این کار برای همیشه ماهیت اسلام را به مثابه‌ی یک سنت فرهنگی تغییر دهد، موالیان/غیراعراب بودند که دین اسلام را پذیرفته بودند.

در آغاز و در سراسر دوره‌ی اموی، اعراب اسلام را دینی متعلق به خود می‌دیدند؛ رعایای‌شان نیز اسلام را «دین عرب» (الدین‌العرب) می‌شمردند. حکم قرآن است که مسلمانان باید حکومت اسلامی را در سراسر جهان بگسترند اما اسباب لازم اشاعه‌ی خود دین پی‌ریزی نشده بود. انگیزه‌ی آغازین جهاد این بود که هیچ مسلمانی نباید ناگزیر از تن دادن به حکومت کافران باشد. همین که ناحیه‌ی معینی می‌پذیرفت که تسلیم اقتدار مسلمانان شود و جزیه بدهد، که این بر اجتماعات تحت حفاظت واجب بود (یعنی، ذِمی‌ها که معمولاً «اهل کتاب» بودند، یعنی مسیحیان و یهودیان)، و با این کار دیگر از دو طرف نیازی به اجبار وجود نداشت.

در واقع، مسلمانان عرب دلایل محکمی داشتند که نخواهند غیر عرب‌ها به

اسلام بپیوندند، چون قبول اسلام مستقیماً روی منابع درآمد آنان و گسترش توزیع آن در میان مسلمانان اثر می‌گذاشت. برعکس، دلایل فراوانی وجود داشت که چرا غیرمسلمانان باید بخواهند به گروه حاکم بپیوندند، که آشکارترین نماد آن همان قبول دین آنان بود. به‌رغم مقاومت آشکار نخبگان عرب، تا آغاز قرن هشتم شمار نومسلمانان غیرعرب احتمالاً کم‌کم بیش‌تر از مسلمانان عرب می‌شد.

اسلام کوشیده بود که تمایزات طبقاتی و نژادی را از میان بردارد، اما حتا در زمان پیامبر هم این مقصود چنان‌که باید تحقق نیافته بود. نومسلمانان آغازین و فرزندان‌شان غالباً حس می‌کردند که حق آن‌هاست که منزلت و امتیازشان بیش از نومسلمانان بعدی باشد، و اعضای خاندان‌های حکومتگر هرگز فراموش نکردند که از خانواده‌های فقیری برخاسته بودند. بیعت‌های قبیله‌یی و طایفه‌یی در انتصابات حکومتی تأثیر گذاشت و به رقابت‌هایی منجر شد.

غالباً این رقابت‌ها در پادگان‌شهرهایی که جناح‌های معینی در آن‌ها غالب بودند به شکل پایگاه‌های قدرت توسعه یافتند. از این‌رو، والیان محلی معمولاً سپاه شخصی داشتند که همیشه گوش به فرمان بودند. در آن نواحی که اعراب در میان جمعیت‌های اکثراً غیر عرب ساکن بودند، نومسلمانان سر داشتن پایگاهی برابر با آنان، به مسلمانان عرب فشار می‌آورند.

مشکل این بود که غیرعرب، حتا پس از قبول اسلام، هیچ‌گونه بستگی قبیله‌یی نداشت که بتواند در داخل جامعه‌ی عرب هویتی برای خود دست و پا کند. پس، به این راه حل رسیدند که مسلمان عرب بتواند یک نومسلمان غیرعرب را به عنوان «مولی» زیر پر خودش بگیرد، و او را به نوعی عضو افتخاری قبیله‌اش کند. البته این مَوالی در اختیار هر کسی که بودند او حامی آن‌ها به‌شمار می‌آمد.

در طی زمان نابرابری میان مسلمانان عرب و موالیان دستاویز اصلی گروه‌های گوناگون ناراضی از حکومت امویان شد. جای تعجب ندارد که در ایران شرقی، که در حواشی قدرت اموی بود، یک نهضت قیام توانست حکومت مرکزی را سرنگون کند و جامعه‌ی مسلمان را به‌طور کامل از نو شکل دهد.

علاوه بر شکایت‌هایی که از خصلت غیراسلامی بزرگان اموی و نابرابری های میان مسلمانان عرب و موالیان در میان بود، نهضت ضد اموی توانست مسأله‌ی مشروعیت خود حکومت اموی را مطرح کند. اولین خلیفه‌ی اموی، معاویه، با رد به رسمیت شناختن انتخاب [امام] علی پسر عم و داماد پیامبر، در مقام چهارمین خلیفه، به قدرت رسیده بود. اقلیت مهمی از مسلمانان حس می‌کردند که رهبری را باید در مرجعیتی فره‌مند /کاریسماتیک جُست که در خاندان پیامبر موروثی باشد. امویان (و در واقع سه خلیفه‌ی اول) از نظر «شیعه‌ی علی» یا پیروان علی از همان آغاز غاصب بودند.

همه‌ی این انگیزه‌های ضدحکومتی در انقلاب ۷۴۹ تا ۷۵۱ معروف به انقلاب عباسی جمع شدند، که در آن یک سپاه مسلمان، که پایگاهش خراسان بود، به سرداری ابومسلم، سردار ایرانی، به نام یکی از فرزندان عباس [ابن‌عبدالمطلب] عموی پیامبر قیام کردند. شورشیان موفق شدند که قدرت را از چنگ امویان درآورند، بعد پایتخت را به بین‌النهرین منتقل کردند و شروع کردند به عَلَم کردن یک حکومت نوی اسلامی مطابق مدل شاهنشاهی ساسانی. وزیران و عمال تازه به طرز چشمگیری ایرانی بودند، غالباً نومسلمانانی بودند از آیین زردشت یا مسیحیت یا، در مورد خاندان صاحب نفوذ برمکی از بلخ، که از آیین بودا بودند.

در ۷۶۲ خلیفه منصور پایتخت نویی در بغداد ساخت (بغداد، واژه‌یی فارسی، به معنی «خداداد») با این باور که این امر میان مسلمانان «با سرزمین‌هایی به دوری چین» تماس برقرار خواهد کرد.[1]

قیام‌های «دینی» در ایران و آسیای مرکزی

در طی نیمه‌ی اول قرن هشتم، سپاهیان مسلمان مکرراً سعی کردند اقتدارشان را بر اقصای شرق جهان ایرانی، سغد و باکتریا، نشان داده آن را حفظ کنند. فرمانروایان محلی با پیروی از الگوی قبائل عرب در زمان پیامبر، وقتی که مغلوب

می‌شدند «تسلیم» می‌شدند [و اسلام می‌آوردند] و بعد باز «رَدَّت» می‌آورند، و این موقعی بود که فکر می‌کردند می‌توانند از آن سرباز زنند. یکی مثل طُغشادَه، پادشاه سغد، چند بار چنین کاری کرد.

ایرانی‌ها، مثل چینی‌ها، دیری تمدن خود را بزرگ‌ترین و باستانی‌ترین تمدن‌ها می‌دانسته‌اند. برای بسیاری از ایرانی‌ها، مغلوبِ اعراب شدن، که آنان را همیشه بربر می‌دانستند، در تاریخ ملت‌شان تنها و بزرگ‌ترین آسیب روحی بود و باقی ماند. شاهنامه، حماسه‌ی ملی ایرانی، اگرچه فردوسی آن را در قرن دهم [چهارم هجری] برای یک حامی مسلمان [ترک] به نظم درآورد، فتح ایران به دست اعراب را نوعی تراژدی فرجامین و نهایی می‌داند.

از آن‌جا که مغان زردشتی را در سراسر دوره‌ی ساسانی مستقیماً با دربار شاهی یکی می‌دانستند، سقوط دودمان ساسانی به‌ناگزیر به معنی سقوط طبقه‌ی موبدان نیز بود. اما به این معنی نبود که شکل‌های دیگر دین ایرانی نمی‌توانست کانون گردآوری مقاومت در برابر حکومت عرب فراهم آورد.

در ۷۷۷ [«در سنه‌ی صدوشصت‌وهفت از هجرت»] پیرامون چهره‌یی معروف به مقنع[1] که خود را پیامبر می‌دانست، جنبش مقاومتی شکل گرفت. پیروان او، مانند مانویان، جامه‌ی سفید می‌پوشیدند [«سپید جامگان»]. یک قرن بعد از او نرشخی در تاریخ بخارا می‌نویسد «و مردمان را گرد کرد و گفت دانید که من کیستم؟ مردمان گفتند: تو هاشم بن حکیمی. گفت غلط کرده‌اید، من خدای شمایم، و خدای همه‌ی عالم... من آنم که خود را به صورت آدم به خلق نمودم، و باز به صورت نوح، و باز به صورت ابراهیم و باز به صورت موسی و باز به صورت عیسی، و باز به صورت محمد [مصطفی] صلی الله علیه و آله و سلم، و باز به صورت ابومسلم، و باز به این صورت که می‌بینید. مردمان گفتند دیگران دعوی پیغمبری کردند، تو دعوی خدایی می‌کنی، گفت ایشان نفسانی بودند من

۱. «او را مقنع بدان خوانده‌اند که سرو روی خویش پوشیده داشتی... و پیوسته مقنعه‌ی سبز بر سر و روی داشتی.» تاریخ بخارا، همان، ص ۲۰۹. م.

روحانی‌ام، که اندر ایشان بودم، و مرا این قدرت هست که خود را به هر صورت که خواهم بنمایم.»[2] «و نامه‌ها نوشت به هر ولایتی و به داعیان خویش داد و اندرنامه چنین نوشت که «... ثم ان للمقنع القدرة و السلطان و العزة و البرهان. به من گروید و بدانید که پادشاهی مراست،... (و عزّ) و کردگاری مراست و جز من خدای دیگر نیست... و هر کس به من گروَد بهشت او راست، و هر که نگرود دوزخ او راست.»[3]

نرشخی می‌نویسد که «اندر سغد اغلب دیه‌ها به دین مقنع درآمدند» «... و مسلمانان اندر کار ایشان عاجز شدند، و نفیر به بغداد رسید، و خلیفه مهدی بود اندر آن روزگار، تنگدل شد. و بسیار لشکرها فرستاد به حرب وی، و به آخر خود آمد به نشابور به دفع آن فتنه. و می‌ترسید و بیم آن بود که اسلام خراب شود، و دین مقنع همه جهان بگیرد.»[4]

مقنع مانند بسیاری از چهره‌های موفق استاد شعبده بود [«و مشعبدی و علم نیرنجات و طلسمات بیاموخت و شعبده نیک دانسته»] وقتی «پنجاه هزار تن از لشکر مقنع از اهل ماوراءالنهر از ترک و غیره به در حصار مقنع جمع شدند، و سجده و زاری کردند و از وی دیدار خواستند... پس وی آن زنان را [که با او در حصار بودند] بفرمود تا هر زنی آیینه‌یی بگیرند و به بام حصار برآیند، و برابر یکدیگر می‌دارند بدان وقت که نور آفتاب به زمین افتاده بود، و جمله‌ی آیینه‌ها به‌دست گیرند و برابر دارند. خلق جمع شده بودند، چون آفتاب بر آن آیینه‌ها بتافت از شعاع آن آیینه‌ها آن حوالی پر نور شد. آن‌گاه آن غلام را گفت بگوی مر بندگان مرا، که خدای روی خویش به شما می‌نماید، بنگرید. چون بدیدند همه‌ی جهان پرنور دیدند، بترسیدند و همه به یکبار سجده کردند و گفتند خداوندا این قدرت و عظمت که دیدیم بس باشد... . و آن قوم بر دیگران فخر می‌کردند و می‌گفتند ما خدای را دیدیم.» وقتی که پس از نه سال جنگ و ستیز سپاهیان اسلام بالاخره مقنع را در حصارش محاصره کردند. و او سرانجام «خویشتن را در تنور انداخت... و سبب سوختن وی آن بود که پیوسته گفتی که چون بندگان من عاصی شوند، من به آسمان روم و از آن‌جا فرشتگان آرم و ایشان را قهر کنم.»

نرشخی می‌گوید که در زمان او «هنوز آن قوم مانده‌اند در ولایت کش و نخشب و بعضی از دیه‌های بخارا... و بر همان دین وی‌اند، و مذهب ایشان آن است که نماز نگذارند، و روزه ندارند و غسل جنابت نکنند، ولیکن به امانت باشند، و این‌همه احوال از مسلمانان پنهان دارند و دعوی مسلمانی کنند. و چنین گویند که ایشان زنان خویش را به یکدیگر مباح دارند، و گویند زن همچو گل است، هر که بوید از وی هیچ کم نشود.»[۱۵]

تنها جنبش ضد اسلامی که بیش از همه در خود ایران کارساز بود و از حدود ۸۱۶ تا ۸۳۷ دوام آورد، خرم‌دینان آذربایجان بودند. چهره‌یی پیامبرگونه به نام بابک آن را رهبری می‌کرد. خرم‌دینان گروهی بودند از یک جنبش اصلاح اجتماعی قرن ششمی معروف به مزدکیان، که یک دوره به حمایت قباد، پادشاه ساسانی از ۴۸۸ تا ۵۳۱ از توجه رسمی برخوردار شد. اما خسرو اول، پسر و جانشین او بی‌رحمانه آن را سرکوب کرد.

مزدکیان یک جور فرقه‌ی پیشاکمونیستی و مخالف مالکیت خصوصی بودند، از جمله تملک همسران. جنبش خرم دینان پس از اعدام در ملأ عام بابک، که بخصوص طولانی و فجیع بود، دیگر نتوانست یک نیروی سیاسی باشد، اما با قبول اسلام به وجود سرّی‌اش ادامه داد و شاید امروزه هم هنوز وجود داشته باشد.[۶]

اسلام و تجارت در سرزمین‌های شرقی

اسلامی شدن آسیای مرکزی، مثل هر نمونه‌ی گروِش همگانی فرهنگی، فرایند پیچیده‌یی بود که در بیش از یک سطح روی داد. اولین و مرئی‌ترین سطح آن گسترش نیروی سیاسی بود. شایان ذکر است که گسترش فرمانروایی یک دین خاص باگسترش ایمان آن یکی نیست، اگر چه مورخان غالباً طوری نوشته‌اند که گویی یکی بوده.

۱. نرشخی، همان ۹۰ ـ ۹۱، ۹۳، ۱۰۲ ـ ۱۰۳. م.

فرمانروایی مسلمانان بر نیمه‌ی غربی جاده‌ی ابریشم نسبتاً در همان آغاز کار، در میانه‌ی قرن هشتم، بنیاد نهاده شد، هر چند که با یک دوره‌ی شروع‌های غلط و شکست‌های گهگاهی همراه بود. از آن پس مسلمانان بیش‌تر تجارت فراآسیایی را در دست داشتند، که این عامل بزرگ دومِ اسلامی کردن فرهنگ آسیای مرکزی شد. بتدریج عامل سومی، که نفوذ واعظان صاحبْ کرامت مسلمان بود، وارد این فرایند شد.

چون تلاش‌های بی‌شمار قرن هشتمی در گرد آمدن زیر علم چهره‌های دینی غیراسلامیِ محلی با شکست روبه‌رو شده بود پیداست که منطقاً دیگر نمی‌توان واقعیت فرمانروایی مسلمانان را نادیده گرفت. از این‌رو سیاست تأثیر اولیه‌یی بود که مردم آسیای مرکزی را به ترک سنت‌های فرهنگی بومی‌شان و پیوستن به فرهنگ جهانی بالنده‌ی تمدن اسلامی ترغیب می‌کرد. اما پیداست که فقط حکام محلی، خصوصاً آن‌هایی که علیه مسلمانان قیام مسلحانه کرده بودند، همیشه تابع گزینه‌ی محکومیت به مرگ می‌شدند و این تا دیر زمانی قالبی بوده است که گسترش اسلام را مشخص می‌کند. مردم دیگر، دست کم در ابتدا، ایمان حاکمان تازه را برای دلائل دیگری می‌پذیرفته‌اند، که در نمونه‌های خاصی بی‌شک این دلائل معنوی بوده‌اند.

یکی از رایج‌ترین انگیزه‌هایی که برای گروِش فرهنگی ـ دینی آورده‌اند حمایت‌جویی است. هر کسی که مستقیماً به‌خاطر زیستش به حکومت وابسته باشد باید فوائدی در پیوستن به گروه فرهنگی حامیان خود و پذیرفتن هنجارها و ارزش‌های آن گروه حاکم حس کرده باشد. به نظر می‌رسد که نومسلمانان تا حد زیادی همان مواضع پیش از فتح‌شان را دارند و مسلمان بودن فرصت‌های رسیدن به موضع تازه یا بهتر را افزایش می‌داد.

تأثیر دوم و احتمالاً بزرگ‌تری که در اسلامی شدن مؤثر بود سلطه‌ی مسلمانان بر فعالیت تجاری بود. هر سوداگری می‌توانست حس کند که مسلمان شدن تماس‌ها و همکاری‌های با سوداگران مسلمان دیگر را هم در وطن و هم در

بیرون تسهیل خواهد کرد؛ همچنین نودینان از شرایط مطلوبی که مقامات مسلمان توسعه می‌دادند و نیز از قوانین اسلامی حاکم بر تجارت سود می‌بردند.

حضور فرمانروایی مسلمانان و افزایش سلطه‌ی آنان بر تجارت به این معنی بود که اسلامی شدن نخست در مناطق شهری جاده‌ی ابریشم تحقق یافت و فقط در قرن‌های بعد بود که به روستاها هم گسترش یافت. اسلامی شدن تدریجی اقوام ترک چادرنشین آسیای مرکزی و آسیای داخلی ابتدا مستقیماً به مشارکت روز افزون آنان در تجارت مبتنی بر واحه‌ی جاده‌ی ابریشم در قرن دهم بستگی داشت،[7] و با فعالیت‌های سیاسی سه سلسله‌ی مسلمان ترک، یعنی قراختائیان، غزنویان و سلجوقیان، شتاب گرفت و با کوشش‌های داعیان مسلمان تکمیل شد.[8]

عامل بزرگ سومی که اسلامی شدن جاده‌ی ابریشم را توجیه می‌کند، یا چیزی که پس از عوامل سیاست و اقتصاد قرار می‌گیرد، جذب است. دلیل اسلام آوردن شخص هرچه باشد، اسلامی شدن در میان نسل بعدی، عمیقاً (و به‌ناگزیر) رخ می‌دهد، چون فرزندان شخص نومسلمان در اصل در داخل اجتماع تازه‌ی پدر پرورده خواهند شد، نه در اجتماع اصلی آن.[9] از این گذشته، بنابر قانون اسلامی اگر مرد مسلمانی با زن غیرمسلمانی ازدواج کند، لازم است که فرزندان ازدواج مختلط مسلمان بارآورده شوند. اما، با توجه به اشارات ما در فصل اول درباره‌ی نقش زنان در تربیت دینی، شاید درست‌تر باشد که فرض را بر این بگذاریم که جنبه‌هایی از دین محلی پیشااسلامی از طریق انتقال از سوی همسران غیرمسلمان مسلمانان باقی مانده باشد.

روستانشینان آسیای مرکزی، چون کم‌تر به‌طور مستقیم تحت تأثیر عواملی که پیش از این وصف کردیم قرار می‌گرفتند، طولانی‌تر از همتاهای شهرنشین‌شان به سنت‌های دینی بومی ایرانی (معمولاً کشاورزی) یا ترک‌شان (معمولاً چادرنشینی شبانی) پای‌بند بودند. اگرچه به‌تدریج همان تأثیرات در سراسر مناطق روستایی نیز مشهود بود. یک تأثیر دیگر و حتا مهم‌تر اسلامی کننده خصوصاً در اقوام شبانی از طریق فعالیت‌های مشایخ صوفیه پدید آمد، که

تکلیف خود می‌دانستند که اسلام را به دور افتاده‌ترین نواحی ببرند. تأثیر آن‌ها تا حد زیادی از فرّه‌ی شخصی خود آن‌ها سرچشمه می‌گرفت، و همین غالباً آنان را [در چشم مریدان] منابع معتبر دین و حتا بالاتر از شریعت قرار می‌داد.

تعبیرهای شخصی خود شیخ از پیام اسلام اساس ایمانی بود که شبانان می‌شنیدند. غالباً این تعبیرهای شخصی با باورها و اعمال محلیِ از پیش موجود سازگار می‌شدند و به تحول بیان‌های «عامه» از اسلام منجر می‌شد که می‌توانست انحراف معنایی از سنت تجویزیِ برخاسته از شهرها باشد. از برخی جهات دین محلی در آسیای مرکزی، خواه از گونه‌ی ایرانی خواه ترک، هرگز واقعاً از میان نرفت، بل‌که معانی، تعبیرها و ظواهر اسلامی به خود گرفت.

سرنوشت آیین زردشت و آیین بودا در آسیای مرکزی

تا زمان فتوحات اعراب، از میانه تا اواخر قرن هفتم، آن عناصر دیانت سغدی که نویسندگان مسلمان بیش از همه به آن توجه کرده و در باب آن نوشته‌اند، یعنی چیزهایی چون آتش‌پرستی و زیر آسمان گذاشتن اجساد، عناصری بودند که دانشمندان جدید معمولاً آن‌ها را با آیین زردشت همراه می‌کنند. در گزارش‌های مسلمانان از فتح سِند، واقع در شمال غرب هند که به‌نظر می‌رسد دیانت محلی قویاً بودایی‌محور باقی مانده بود، تضاد هست. اما حتا درگزارش‌های مسلمانان از آسیای مرکزی، جنبه‌هایی از فرهنگ محلی را می‌بینیم که به‌طور کامل با آیین زردشتِ کانونی/قانونیِ ایرانی ساسانی جفت‌وجور نمی‌شود.

نرشخی می‌نویسد که «مسجد جامع بخارا را دیدم بر وی درهای با صورت، و [روی] آن را تراشیده، و باقی بر حال گذاشته.» (همان، ص ۶۷) او توضیح می‌دهد که این نومسلمانان «درهای کوشک‌های ایشان [توانگران] برکندند و بیاوردند و بدان درها هر کسی صورت بت خویش کرده بودند.» (ص ۶۸)

در تقابل با این نمونه، نرشخی در جای دیگر شاهدی از عمل مشخصاً

«زردشتی» به‌دست می‌دهد. می‌گوید که در مرگ طُغشادَه، فرمانروای قرن هشتم سغدی که اسلام آوردنش آشکارا امری سیاسی بود ــ «چاکران او درآمدند و گوشت از وی جداکردند، و استخوان‌های او را به بخارا آوردند.»[10] (همان، ص ۸۵)

موارد دیگری از استفاده‌ی سغدیان از شمایل‌نگاری را، که با آیین زردشت قانونی و با اسلام هر دو ناسازگار است، می‌توان در رسوم تدفین آن‌ها دید. اگرچه ایرانیان آسیای مرکزی، مثل ساسانیان، مردگان‌شان را زیر آسمان می‌گذاشتند که کرکس‌ها استخوان‌های آن‌ها را تمیز کنند، آن‌ها بعداً به خلاف زردشتی‌های نجد ایران، استخوان‌ها را در استودان‌های گِلی آراسته به نقوش دفن می‌کردند.[11]

گزارش‌های بازرگانان سغدی و اجتماعات تجاری‌شان در جهت شرق جاده‌ی ابریشم به چین به شکل‌های گوناگون آنان را دارای اعمال بودایی یا زردشتی می‌شناساند. اگرچه سغدیانِ هر دو دین شاید به‌خوبی در میان این اجتماعات مهاجر نشان داده شده باشند، اما نیازی به این نیست که خطوط به وضوح رسم شود، چنان‌که دیده‌ایم، گروه باورها و اعمال دینی سغدیان می‌تواند عناصر هر دو سنت را شامل شود. علاوه بر این، توازن عناصر احتمالاً در میان اجتماعات گوناگون سغدی یا حتا افراد با هم فرق داشت.

سغد چون از نظر اداری در دار الاسلام قرار گرفت، سغدیان کم‌کم در سپهر فرهنگی پهناورتر ایرانی جذب شدند، فارسی را به زبان اصلی‌شان ترجیح دادند و بیش از پیش ایرانی شناخته شدند. احیای ادبیات زردشتی در قرن نهم، که به شکل واکنشی به گروش‌های همگانی زردشتیان به اسلام در ایران پدید آمد، احتمالاً ارتباط شکل نهادی این دین را با دین‌های ساکنان آسیای مرکزی که هنوز اسلام نیاورده بودند بهبود بخشید. زردشتیان را در آسیای مرکزی، مثل ایران، معمولاً به صورت اجتماع «ذِمی» طبقه‌بندی می‌کردند، و در سمرقند اجتماع زردشتی را به جای پرداخت جزیه مسئول حفظ قنات‌ها کرده بودند.[12]

از قرن هفتم در منابع چینیِ اشارات فزاینده‌یی به اجتماعات زردشتی آن‌جا شده است. ظاهراً خیلی از زردشتی‌ها پس از فتح ایران به دست مسلمانان

به دنبال پیروز، پسر یَزدگرد سوم، آخرین شاه ساسانی، به شرق جاده‌ی ابریشم گریخته بودند. دربار تانگ در چانگ‌اَن پیروز را به‌عنوان «شاه ایران» خوشامد گفت و او را یکی از سرداران نگهبان شاه کرد. پناهندگان بسیاری همراه با پیروز بودند که به آنان اجازه داده شد آتشکده‌هایی بسازند و در آن‌ها نیایش کنند.

نوشته‌اند که اجتماعات جلای وطن کرده‌ی زردشتی تا دوره‌ی مغول در چین شکوفا بودند. آیین زردشت دین دعوت و تبلیغ نیست، و به نظر نمی‌رسد که این اجتماعات شامل نوکیشان محلی را هم شده باشد، اما به احتمال قوی زردشتیانی را که خاستگاه‌شان آسیای مرکزی بود و نیز پناهندگان و بازرگانان خود ایران را دربرمی‌گیرد. ظاهراً معابد بی‌شمار دوره‌ی تانگ در چانگ‌اَن، لویانگ، کای‌فِنگ، و جاهای دیگر آتشکده‌ی زردشتی بوده‌اند. داستان‌های عامیانه‌ی چینی از دوره‌ی تانگ دلالت به آشناییِ جمعیت چینی با چهره‌ی بازرگان زردشتی دارد.

به این ترتیب، اگرچه می‌توانیم در باب حضور یک آیین زردشتِ «قانونی» مشخص در شرق ایران در دوره‌های پس از ساسانی چند فرض محدود داشته باشیم، اما تلاش‌هایی که در طبقه‌بندیِ سرزمین‌های ایرانی‌نشین سغد و قلمروهای مجاور آن در آسیای مرکزی می‌شود که آن نقاط را خصوصاً در هر دوره‌یی «زردشتی» بدانند توجیه‌پذیر نیست.

از سوی دیگر، همیشه اعتقاد و عمل دینی ایرانیان آسیای مرکزی در عناصر بسیاری با اعتقاد و عمل ایرانیان اقصای غرب مشترک بوده و این حقیقتی است که تا به امروز معتبر بوده است.

به‌رغم بیزاری خاص مسلمانان از آیین بودا به‌عنوان دین «بت‌پرستی»، و پست‌تر از دین‌های «صاحب کتاب»، شواهدی دال بر بقای این آیین در دوره‌ی اسلامی وجود دارد. از این گذشته، خاندان برمکی که چندین وزیر بسیار نیرومند و کاردان به حکومت آغازین عباسی داد، در اصل یک خاندان بودایی بودند که پشت در پشت روحانی بودند.

برمکیان اداره‌ی دیری را معروف به نوبِهار در اختیار داشتند.[۱] این واژه فارسی شده‌ی نَوَه وِیهاره[۲] است، به معنی «بِهارِ نو»/ معبد نو، نزدیک بلخ که گویا مرکز شبکه‌یی از دیرهایی بود که در سراسر ایران پراکنده بودند.[14] گفته‌اند که اسلام آوردن برمکیان سرزمین‌های شرقی را از یک نیروی بالقوه‌ی بزرگ گردآینده‌ی ضد اسلام خالی کرد، و با این کار اسلامی شدن را در این مناطق تسهیل کرد.[15] اما، پس از آن‌که عباسیان ابومسلم را درست سه سال پس آن‌که سردار ایرانی انقلاب آنان را به ثمر رساند اعدام کردند، شایعات بسیار گسترده‌ی تجسد مجدد او دهن به دهن می‌گشت، که اشاره بود به بقای باور بودایی در میان عام مردم.[16]

طبری، که از معروف‌ترین تاریخ‌نگاران قدیمی مسلمان است، می‌گوید که در اواخر قرن نهم بت‌های بودایی را از کابل به بغداد آورده بودند.[17] نرشخی اطلاعات جالبی درباره‌ی بخارا می‌دهد. می‌گوید که در بازار کنار مسجد ماخ ــ که گویا اول یک معبد بودایی بود و بعد ساسانیان پیش از آمدن مسلمانان آن را به آتشکده و مسلمانان هم آن را به مسجد تبدیل کردند ــ سالی دو بار بازار می‌شد که در آن بت‌های بودایی به ارزش ۵۰۰۰۰ دِرم فروخته می‌شد.[۱۸ ۳]

۱. نویسنده این‌جا می‌نویسند که «در فارسی آن را «بَهارِ نو» می‌گویند که همریشه‌ی غلط *(faux ami)* نَوَه‌ویهاره‌ی سنسکریت است.» ناگفته نماند که واژه‌ی «بهار»، که این‌جا باید آن را بِهار bihar/behar (به کسرِ اول) خواند نه بَهار bahar (به فتح اول)، در ادبیات فارسی کنونی واژه‌ی شناخته شده‌یی است، البته به معنی بتخانه. به همین صورت Behar/Bihar نام ایالتی است در هند (که در این سال‌ها آن را «بیهار» هم نوشته‌اند) آن هم به دلیل وجود «بِهار»ها در آن. بنابر برخی نظرها، در سغدی به شکل «فرخار» درآمده که این هم در ادبیات فارسی کنونی وجود دارد، همین‌طور است «بحرآباد» یا، «بهرآباد»های ایران که آن‌ها را هم «بِهارآباد» دانسته‌اند. به این بیت مسعود سعد سلمان توجه کنید:

بِهارخانه‌ی چین است یا شکفته بهار مه دو پنج و چهار است یا بت فرخار

در برخی منابع قدیمی «نوبهار» را آتشکده دانسته‌اند که غلط است. م.

2. Nava vihara

۳. «سالی دو بار، هر بار یک روز بازار کردندی و هر باری که بازار بود (در وی) بتان فروختندی و به هر یک روز زیادت از پنجاه هزار درم بازرگانی شدی.» (تاریخ بخارا، ص ۲۹) البته از این جمله‌ها، خصوصاً جمله‌ی آخری، که پنجاه‌هزار درم بازرگانی شدی»، نمی‌توان

ابن حوقل، مورخ مسلمان دیگر، می‌نویسد که در قرن دهم، صورت‌های چوبی حیوانات را در سمرقند می‌فروختند.[19]

سامانیان، که یک دودمان مسلمان ایرانی بودند و بسیاری از سرزمین‌های قبلاً بودایی آسیای مرکزی به آنان رسیده بود، به نظر می‌رسد که در معماری‌شان برخی تأثیرات بودایی را وام گرفته‌اند، مثل نقشه‌ی چهارطاقی سَردرِ مدرسه‌های دینی، که در عهد آنان توسعه یافت. در واقع، همان فکر مدرسه شاید از مدارس بودایی گرفته شده باشد، چون این نهادها نخست در این بخش از جهان اسلامی پیدا شد.

در بخش دورتر شرق، که نیروی مسلمانان در آن نقاط دیرتر تحکیم شد و در نتیجه آیین بودا آن‌جا بیش‌تر ماند، می‌توان الگوهای مشابهی را مشاهده کرد. اورل استاین در طی حفاری‌هایش در حوضه‌ی تاریم یک بقعه‌ی ترک قدیمی مسلمان کشف کرد که مقبره‌ی چهار امام است، اما بنابر رأی او این مقبره در اصل یک یادمانه‌ی بودایی بوده است.[20] از یک چنین بقعه‌ی دیگری در حوضه‌ی تاریم در یک سیره‌ی مسلمان قرن شانزدهمی، به نام تاریخ اویسیه، یاد می‌شود که حاوی افسانه‌یی است درباره‌ی صوفئی به نام مُحبِ کوه‌مار و یک مار مقدس. ظاهراً آن را از روی یک داستان بودایی ماری که به ناگارجوُنه‌ی[1] فیلسوف مربوط می‌شد گرته برداشته‌اند.[21]

تحول بعدی شبکه‌های تجاری یهودی

یهودیان بی‌شک در شبکه‌های تجاری جاده‌ی ابریشم که مدیترانه‌ی رومی را با چینِ دوره‌ی هَن در زمان‌های کهن مرتبط می‌کرد شرکت داشتند. سوداگران یهودی در دوره‌ی مسلمانان، که به رادانیه[2] (عربی: الرادانیه، شاید از فارسی

قرص و محکم گفت که ۵۰۰۰۰ درم فقط بت خرید و فروش می‌شد. اگر این بازار فقط بازار «بت‌فروشان» بود شاید چنین نتیجه‌گیری پر بیراه نبود، اما بازار جلو مسجد، آن هم سالی دوبار، «بازار مکاره» بود، که هنوز هم در ایران به شکل‌های گوناگون برپا می‌شود. م.

1. Nagarjuna 2. Radanite

«راه‌دان») معروف بودند، پایگاه ممتازی داشتند که به آن‌ها اجازه می‌داد در بین جهان‌های مسلمان و مسیحی آزادانه سفر کنند، اما خاستگاه نظام رادانی باید دست‌کم به چند قرن پیش از آمدن اسلام برسد، چون زمانی که ذکر رادانی‌ها در نوشته‌های مسلمانان می‌آید این نظام بسیار توسعه یافته بوده است.[22] منابع لاتین گویا نشان‌گر آنند که در قرن‌های پیش تجارت مدیترانه را یهودیان از غرب و شامیان /سوریان از شرق بیزانسی در دست داشتند.[23]

پایگاه اصلی رادانی‌ها در گُل رومی،[1] در آرل[2] و مارسی[3] متمرکز بود.[24] آنان به‌خصوص برده‌فروشی می‌کردند و عملیات وسیعی را در وِردون[4] در خواجه کردن این بردگان می‌گردانند. همین اشتغال رادانی‌های یهودی در برده فروشی بود که میان آن‌ها و خزرهای ترکِ شمال ناحیه‌ی دریای مازندران رابطه برقرار می‌کرد. این ناحیه محل نقل و انتقال اسلاوهای اسیر بود (Slav از لاتین Sclav، «slave» = برده؛ از این جاست واژه‌ی عربی صَقَلیبَه [صِقلاب /سَقلاب /سَقلِب]).

خزرها که یک شاخه‌ی فرعیِ شمالیِ مهمِ جاده‌ی ابریشم را در اختیار داشتند در وضعیت بسیار مطلوبی بودند که واسطه‌های میان شرق و غرب باشند. اینان از رابطه‌ی همزیستِ با اقوام ایرانیِ تخته‌قاپو شده در جنوب و شرق جاده‌ی ابریشم برخوردار بودند، که به خوبی در این ضرب‌المثل ترکی آمده Tatsiz Türk bolmas; bashsiz börk bolmas یا «نه ترک بی‌تاجیک [بازرگان ایرانی] میشه، نه کلاه بی سر میشه». نخبگان خزر که به منافع تجاری حاصل از رادانی‌هایِ از نظر پایگاه دینی خنثی، پی برده بودند سرانجام یهودیت را پذیرفتند، اگرچه فرمانروای والا، خاقان، و نیز بیش‌تر عام مردم، دین ترکیِ شمنیِ اصلی‌شان را حفظ کردند.[25]

ابن خردادبه، جغرافیادان ایرانی قرن نهم، رادانی‌ها را این‌طور وصف می‌کند: «به عربی، فارسی، رومی [یونانی]، فرنگی، صقلبی [اسلاو] سخن

1. Roman Gaul 2. Arles 3. Marseille 4. Verdun

می‌گویند و از مشرق تا مغرب و از مغرب تا مشرق از راه دریا و خشکی سفر می‌کنند، از مغرب بنده و کنیز و دیباج و خز و فراء و سمور و شمشیر آورده و سوار بر قایق به دریای غربی وارد و از فرما خارج می‌شوند....»[۱][26]

ابن خردادبه چهار جاده‌ی تجاری را که رادانی‌ها در آن فعال بودند وصف می‌کند. اولی از گُل است از سواحل مدیترانه و جاده‌ی بَرّی به دریای سرخ می‌رود و از طریق اقیانوس هند به آسیای خاوری؛ دومی از طریق بین‌النهرین؛ و سومی از آفریقای شمالی. راه چهارم رو به شمال از طریق سرزمین‌های خزرها می‌گذشت، و از آن‌جا به جاده‌ی ابریشم می‌پیوست: «گاهی همین‌طور راه پشت روم را گرفته از کشور اسلاو عبور کرده به خام‌لیف [اِتِل][۲]، پایتخت خزران، می‌رسد. آن‌ها در دریای جرجان [مازندران] [بر کشتی] نشسته به بلخ می‌رسند، سپس از جیحون گذشته، سفرشان را به سوی یورت‌های [ترک‌های] تقوز اُغوُز[۳] و از آن جا به چین دنبال می‌کنند.»[27]

طبعاً رساندن یهودیت به پایگاه رسمی در قلمروهای خزران گزینه‌ی شمال را تسهیل و ترغیب کرده است. در هر حال، از گزارش ابن خردادبه روشن می‌شود که یهودیان در آن زمان در همه‌ی راه‌های تجاری بزرگ فعال بودند، که این ضمناً دلالت دارد به وجود اجتماعاتِ پراکنشِ یهودیان که در منازل گوناگون آن جاده‌ها زندگی می‌کردند.

حدگسترده‌ی این اجتماعاتِ پراکنش و این واقعیت که آن‌ها با یکدیگر در ارتباط بودند با ذکر بسیاری از محل‌ها تأیید می‌شود که در ادبیات رسپونسای گائونی[۴] (تعلیم خاخامی در باب مسائل حیات یهود) که در قرن هشتم آغاز شد، به آن‌ها اشاره شده است.[28]

۱. مسالک و ممالک، ترجمه‌ی سعید خاکوند. مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی، میراث ملل. تهران: ۱۳۷۱، ص ۱۴۵. م.

2. Etil

۳. به شکل‌های تُغز غُز / اغزها / غزها [نُه قبیله] هم نوشته‌اند. م.

4. Gaonic *Responsa*

اسماعیلیان

صلیبیان فرانک در قرن‌های یازدهم و دوازدهم داستان‌هایی از یک فرقه‌ی سرّی تندرو به رهبری شیخ‌الجبل، که به اَساسین[1] معروف شدند، با خود به اروپا آوردند. اشتقاق این اصطلاح همچنان محل بحث است؛ داستان‌های عامیانه آن را مشتق از حشّاشین / حشّاشون می‌داند، و مدعی‌اند که اعضای این فرقه معمولاً پیش از دست زدن به قتل سیاست‌مداران معروف مسلمان و چهره‌های دیگر حشیش مصرف می‌کردند. اشتقاق جدی‌تر آن را به اَساسیون[2] می‌رساند.

فرقه‌ی مورد بحث یک شاخه از «شیعه‌ی علی» بود که به چند شکل معروف بودند: یکی شیعیان هفت امامی، به خاطر انحراف سلسله‌ی امامان آن‌ها از اکثریت شیعه پس از امام ششم؛ دیگری به اسماعیلیه، به خاطر امام هفتم، اسماعیل؛ یا در منابع کهن‌تر اسلامی به «باطنیه» (از واژه‌ی عربی «باطن»، به خاطر آموزه و اعمال سرّی آن‌ها.)

یک سلسله‌ی هفت امامی، یعنی فاطمیان، در تمام قرن یازدهم از مصر فرمان می‌راندند، و بیش‌تر رونق‌شان را از تجارتی که مدیترانه را به دریای سرخ متصل می‌کرد به چنگ آوردند. فاطمیان برای اسماعیلیان حمایت دولتی فراهم آوردند، و یک برنامه‌ی دعوت فعال و غالباً کاملاً موفق پدید آوردند. مشهورترین داعی اسماعیلی این دوره فیلسوف شاعر، ناصر خسرو قبادیانی است که در جاده‌ی ابریشم، از زادگاهش در خراسان شرقی تا قاهره، پایتخت فاطمیان، سفر کرد، و در طول این جاده از مراکز هفت امامی دیدن کرد.[29]

دولت سنی بغداد موفقیت‌های دعوت هفت امامیان را تهدید کننده می‌دانست و هرجا که اجتماعات آنان را می‌یافت سرکوب‌شان می‌کرد. در پاسخ به این آزار و سرکوب بود که فداییان دست به کارزار قتل‌های سیاسی زدند، با این نیت که در قلب دشمنان‌شان هول و هراس بیاندازند. این‌ها که به اَساسین

1. Assassin

۲. احتمالاً مشتق از «اساس». به زبان امروز، «بنیادگرایان»؟ م.

معروف شدند و مدافعان ایمان‌شان بودند، در انجام مأموریت‌هاشان بسیار موفق بودند.[30] شاید معروف‌ترین قربانی آن‌ها خواجه نظام‌الملک، وزیر ایرانی ترک‌های سنی متعصب سلجوقی بود، که در ۱۰۹۲ در تخت‌روانش با خنجر به قتل رسید.

دو سال بعد اجتماع هفت امامی‌ها سرِ مسأله جانشینی انشعاب کردند. جناح اقلیت به نزاریه / نزاری‌ها معروف شد، از روی نام یکی از رهبران شهیدشان. رهبری جنبش نزاری را حسن صباح به عهده گرفت. او ایرانی و پرورده‌ی مصر بود که حکم به قتل خواجه نظام‌الملک داده بود.[31] اجتماعِ حسن از یک قلعه‌ی کوهستانی در الموت [قزوین] در شمال ایران اداره می‌شد. این ناحیه، که همیشه از تابعیت خلفا سرباز زده بود و آشیانه‌ی بسیاری از جنبش‌های دیگراندیش شده بود، بیش از صدوبیست سال مأمنی برای نزاریان بود، تا سرانجام تلاش هماهنگ مغولان آنان را در ۱۲۲۶ برچید.

اسلامی شدن سلسله‌های ترک

وقتی اولین تاجران و داعیان مسلمان به حوضه‌ی تاریم رسیدند، از نظر دینی با یکی از فرهنگ‌های بسیار متکثر جهان روبه شدند. در آن زمان اکثریت ساکنان آن احتمالاً بودایی بودند، اما اجتماعات مانوی و مسیحی نسطوری هم آن‌جا بودند. کیش‌های گوناگون محلی و دین‌های سنتی نیز باید نمایندگانی داشته باشند.

بنابر گزارش‌های محلی، اسلامی شدن کاشغر در نیمه‌ی اول قرن دهم شروع شد، یعنی هنگامی که سَتُق بُغرا، ترک‌زاده‌ی محلی از طایفه‌یی که بعداً به قراخانیان معروف شد، به دست نصر بن منصور از دودمان سامانی اسلام آورد، که این بر ماوراءالنهر و ایران شرقی فرمان می‌راند.[32] شاید نصر را برای عقد پیمان‌های تجاری فرستاده بودند، چون بنا بر داستان، شمار بزرگی از کاروان‌های بخارا او را همراهی می‌کردند.

سرانجام سَتُق بُغرا، خان کاشغر شد و به اسلام پایگاه رسمی بخشید. اگر چه جنبه‌هایی از این گزارش شاید از مقوله‌ی افسانه باشد، اما با سیاست معروف سامانیان می‌خواند که مأمورانی نزد قبایل گوناگون ترک در سراسر آسیای داخلی می‌فرستادند به این امید که آنان را از مهاجم به تاجر تبدیل کنند.

با اسلام آوردن ستق بغراخان، که در حدود ۹۵۵ مرد، قراخانیان اولین سلسله‌ی ترک شدند که رسماً از اسلام حمایت کردند.[33] ابن اثیر و ابن مسکویه دو تاریخ‌نگار مسلمان می‌گویند که در سال ۹۶۰ شمار عظیمی از ترکان ــ ۲۰۰۰۰۰ چادر ــ اسلام آوردند.[34] گروه مورد بحث را عموماً همان قراخانیان دانسته‌اند. در سراسر نیمه‌ی اول قرن یازدهم، اسلام در بخش شرقی جاده‌ی ابریشم در آسیای مرکزی که در دست آنان بود اهمیت یافت.

دو سلسله‌ی فرمانروای ترک، یعنی غزنویان و سلجوقیان، نیز پیش از آن‌که در قرن یازدهم نواحی وسیعی از آناتولی را تا هند تصرف کنند اسلام آوردند. غزنویان در خدمت سامانیان ایرانی ـ بخارا مسلمان شدند، سپس با مخدومان پیشین خود درافتادند و سرانجام بیش‌تر قلمرو جنوبی آنان را به تصرف خود درآورند.

سلجوق رئیس ترک اُغز در حدود ۹۸۵، ظاهراً به دلایل سیاسی، اسلام آورد. اخلاف او در ۱۰۴۰ سرزمین‌های غزنویان را تصرف کردند. از ۱۰۵۵ سلجوقیان بر بغداد تسلط یافتند، و تا حدی با رضایت ـ از سر ناچاری ـ خلیفه، نقش قهرمانان اسلام سنی را به عهده گرفتند. از این‌رو، اسلامی شدن برای مشروعیت بخشیدن به ایدئولوژی آنان امری محوری بود. در عین حال، سلجوقیان نیروی بزرگی در ترکی شدن جهان اسلام بودند، خصوصاً با فتح بیش‌تر آناتولی ـ بیزانس و سلطنت رُوم[1] (یعنی «رُم»[2] شرقی).[35]

در طول شاخه‌ی فرعی شمال‌غرب جاده‌ی ابریشم، که حوضه‌ی ولگا را در

1. Rum 2. Rome

برمی‌گرفت، ترکان بلغار در قرن دهم مسلمان شدند. به نظر می‌رسد که این تا حد زیادی ناشی از روابط تجاری آنان با جهان اسلام بود. یک تاریخ‌نگار قرن یازدهمی مسلمانِ بلغاری، به نام یعقوب بن نعمان بلغاری، می‌نویسد که شاه بلغار پس از آن‌که یک تاجر مسلمان بیماری او و همسرش را درمان کرد به اسلام گروید.[36]

اسلام در میان ترکان شرقی تا هنگام ایلغار مغول همچنان بسیار به طبقه‌ی بازرگانان وابسته بود. آیین بودا در شهرهای حوضه‌ی تاریم هنوز نیرومند بود، همان‌طور که آیین نسطوری و دین شمنی سنتی هم در میان چادرنشینان استپ.

صلح و ثبات مغولی[1] که از طریق فتوحات چنگیزخان و جانشینانش در قرن سیزدهم بنا نهاده شد امتیازی برای تجارت بَرّی بود. به این ترتیب، شک نیست که مغولان در آغاز بی هیچ قصد و نیتی موضع مسلمانان جاده‌ی ابریشم را تقویت کردند، به این معنی که شرایطی ایجاد کردند که دادوستد آنان توانست در آن رونقی بگیرد که پیش از آن هرگز نداشت. اگرچه بسیاری از نخبگان مغول چند نسل بعد هم به سنت‌های بومی‌شان پای‌بند بودند، اما دیر یا زود آن‌هایی که بیش‌تر به تجارت علاقه‌مند بودند احتمالاً از مسلمانان پشتیبانی کردند، و بسیاری از آنان هم به اسلام گرویدند.

اسلامی شدن بیش‌تر تاریم

داعیان صوفی با حمایت یک فرمانروای نومسلمان توانستند در میان جمعیت‌های عام ترک و مغول سفر کرده آزادانه‌تر موعظه کنند. بیش‌تر گروه‌های ایلی ترک افسانه‌هایی درباره‌ی خاستگاه‌شان ساختند که اسلامی‌شدن‌شان را به شخص صاحب کرامت خاصی از غرب مسلمان نسبت می‌دادند، به یکی از طبقه‌یی که بعدها به خوجگان (از «خواجه»، به معنی صاحب و مولی) معروف شدند.

1. *Pax mongolica*

بسیاری از داعیان آغازین صوفی که از ماوراءالنهر به حوضه‌ی تاریم (یا آلتی‌شهر، شش شهر، چنان‌که در منابع اسلامی به این نام معروف است) آمده بودند اکثراً اعضای یک فرقه‌ی یَسَوی ترک بودند. اما تا اواخر قرن چهاردهم فرقه‌ی نقشبندیه که بیش‌تر به شریعت پای‌بند و درگیر سیاست بود کم‌کم جای آنان راگرفت.[37] سیره‌ها و تاریخ‌های قرن‌های شانزدهم و هفدهم اسلامی شدن بعدی خطه‌ی تاریم را بیش‌تر به شکل سرگذشت این مشایخ نقشبندی و اعمال و افعال الهام‌بخش و پارسایانه‌ی آنان تصویر می‌کنند که غالباً با ترک‌ها، مغول‌ها و چینی‌های نامسلمان جهاد می‌کردند تا از آن نامزدهای قدرت که موافق اسلام بودند حمایت کنند.

مسلمانان چینی

امروز در حدود پنج میلیون مسلمان در چین زندگی می‌کنند که از نظر قومی چینی و به هوُیی[1] معروف‌اند. همچنان محل بحث است که هوُیی‌ها دقیقاً کی بودند و از کجا آمدند.

سوداگران ایرانی و عرب مسلمان از همان سرآغازهای جهان‌گیری مسلمانان به چین سفر می‌کردند. بنا بر افسانه‌های جدید سعدِ وَقاص، عموی پیامبر،[2] در حیات پیامبر اسلام را به چین آورد، اما این روایت سندیت ندارد.[38] کهن‌ترین اشاره‌ی مکتوب به مسلمانانی که در جاده‌ی ابریشم به چین سفر می‌کردند در تاریخ نویِ تانگ است، که بنابر آن، هیأتی که خلیفه عثمان فرستاده بود در ۶۵۱ به چانگ‌اَن رسید.[39]

در ۷۵۷ فعفور تانگ دست یاری به سوی گروه‌های گوناگون مزدور دراز کرد تا به او یاری کنند که قیام اَن لوُشن را فروبنشانند؛ گفته‌اند که علاوه بر اویغورهای بت‌پرست آن موقع، مسلمانان هم در شمار کسانی بودند که در بازگرداندن قدرت

1. Hui

۲. البته این افسانه سعد وقاص را عموی پیامبر می‌داند. او از مشاهیر صحابه و فاتح جنگ قادسیه است. م.

به تانگ یاری کردند. شماری از آنان آن‌جا ماندند و زن چینی گرفتند. در ۸۰۱ تبتی‌ها سپاه دیگری از اعراب و مسلمانان سغد را اجیر کردند که به یوُن‌نَن[1] در جنوب غرب چین حمله کنند. اگرچه تبتی‌ها و مسلمانان شکست خوردند اما تانگ به مسلمانان اجازه داد که آن‌جا بمانند و زن چینی بگیرند.[40] فرض بر این است که هوُیی‌ها در اصل از این گروه‌های مزدور پیدا شده باشند.

مسلمانان چین، مثل سایر اجتماعات بیگانه، اساساً در برون بوم‌های[2] خود مختار می‌زیستند و در برابر چینی شدن مقاومت می‌کردند. آنان نظام‌های آموزشی خود، رهبران اجتماع خود و اقتصاد خود را داشتند که از طریق جاده‌ی ابریشم با اجتماعات مسلمان سمت غرب بستگی داشتند.

شواهد اندکی در دست است که چینی‌ها عملاً گرویدن به اسلام را انتخاب کرده باشند. اما همین که اجتماعات مسلمان در چین بنیاد گرفت، یک جنبه‌ی مهم رشد آنان قبول ناخواسته‌ی فرزندان چینی بود که مسلمان بار می‌آمدند.

این جریان خون چینی، آمیخته با این واقعیت که سپاهیان و بازرگانان مسلمان که در چین ماندگار شده بودند زن چینی می‌گرفتند، به ایجاد احتمالی یک قومیت متمایز مسلمان چینی یاری رساند. واقعیت دیگر این است که معمول بودن ازدواج‌های مختلط بیانگر ورودیِ قابل توجه (اگر نه قابل اثبات) زنان به توسعه‌ی آغازین اسلام چینی است.

در دوره‌ی سلسله‌ی یوَان[3] (مغولان) در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، مسلمانان ایرانی و عرب را به عنوان دیوانیان به چین می‌آوردند. مسلمانان چون در تجارت تجربه داشتند نامزدهای مطلوبی برای مناصب مالی، جمع کردن مالیات، و مانند این‌ها بودند. این روند، کلیشه‌های موجودِ چینیان را از مسلمانان ایرانی و عرب (که از قضا چینی‌ها آن‌ها را از یهودیان تشخیص نمی‌دادند) یعنی به منزله‌ی بازرگانان زد و بند کنِ غیرقابل اعتماد، تقویت

1. Yunnan 2. enclave 3. Yuan

می‌کرد. یک استثنای این تصویر منفی را می‌توان در مورد [شمس‌الدین عمر] سیداجل بخاری، والی ولایت یوّن‌نَن در دوره‌ی مغول دید، که منابع چینی (مثل گاه‌نگاره‌های متأخرِ مینگ) او را مدیر صاحب قریحه‌ی با انصاف، و هواخواه اخلاق کنفوسیوسی می‌دانند، که این یکی کنجکاوی برانگیز است.[41]

برگشتن بخت مسلمانان

در طی نیمه‌ی اول قرن دوازدهم، قراخانیانِ مسلمان را یک گروه مغولی نامسلمان، به نام قراخِتایی مغول، در آسیای مرکزی از جا کندند. (از واژه‌ی قراختایی بود که اروپائیان واژه‌ی کَتای[1] را ساختند که دیری آن را به چین اطلاق می‌کردند).[2] دو قرن بعد فرمانروایی مسلمانان در جاده‌ی ابریشم با بزرگ‌ترین چالش روبه‌رو خواهد شد.

قراختاییان را قبیله‌یی یا کنفدراسیونی به نام جورچن[3] از سرزمین اصلی‌شان در بخش‌های دورتر شرق بیرون راندند، و آنان رو به غرب کوچیدند و بسیاری از شهرهای جاده‌ی ابریشم را که چند قرن در دست مسلمانان بود فتح کردند. دین‌های گوناگون در میان قراختاییان نماینده داشتند. ابن اثیر نویسنده‌ی مسلمان می‌گوید که نخستین رهبر آنان، که گورخان خوانده می‌شد، مانوی بود. بنا بر اشارات دیگر او شاید مسیحی نسطوری بود.[42] به احتمال زیاد، همسو با سنت استپ، او در تمام دین‌ها ارزش بالقوه می‌دید.

به هرحال، مسلمانان در زمان قراختاییان موضع برجسته‌ی‌شان را در بخش مرکزی جاده‌ی ابریشم، به نفع پیروان سنت‌های دیگر، از کف دادند. در برخی نقاط قراختاییان مساجد را به معابد بودایی یا کلیساهای مسیحی تبدیل

1. Cathay

۲. شاید بشود این‌طور هم گفت که ختا/ختای/خطای را که در دوره‌ی اسلامی بیش‌تر (از روی قراختای) به چین ــ البته چین شمالی ــ اطلاق می‌شده، اروپاییان گرفته به شکل Cathay خوانده‌اند. م.

3. Jurchen

کرده بودند. از روی شواهد تاریخی نمی‌شود دانست که آیا این صرفاً مبین خواست خود قراختاییان بود یا سعی آنان به کسب حمایت جمعیت‌های غیرمسلمانی که زیر حکومت مسلمانان زیسته بودند. واقعیت این است که نمی‌دانیم که نسبت جمعیتی که در هر محل معین هواخواه این یا آن سنت دینی خاص بود چه‌قدر بود. اما روشن است که مسیحیت، مانویت و آیین بودای آسیای مرکزی به یک مرحله‌ی دفاعی تاریخ‌های‌شان افتاده بودند. نخست فعالیت‌های قراختاییان و سپس مغول‌ها آن روند را وارونه کرد و مسلمانان را، دست‌کم موقتاً، در حالت دفاعی قرار داد.

مهم‌ترین فتوحاتِ قراختاییانِ از نظر دینی مختلط در حرکتِ رو به غرب‌شان، شهرهای سمرقند و بخارای جاده‌ی ابریشم بود که آنان در ۱۱۴۱ به زور از سلطان سنجر مسلمان ستانده بودند.[143] این برگشتن بخت از مسلمانان در زمینه‌ی برتری در جاده‌ی ابریشم باب دو قرن تنش‌های تشدیدشده و توطئه‌ی رقابت‌آمیز را در میان هواداران مسیحیت، آیین بودا و اسلام باز کرد که در قرن سیزدهم در حکومت مغولان به اوج رسید. مسلمانان یک بار دیگر در آخر دوره‌ی مغول سلطه پیدا می‌کنند، اما در سراسر این مدت یک چنین پیامدی امری مسلم نمی‌نمود.

۱. «منش ضدمسلمان حکومت قراختایی را جوزجانی نویسنده‌ی مسلمان قرن سیزدهم پنهان می‌دارد که این طور القا کند که «او در سرّ مسلمان شده بود». (نویسنده) [البته جوزجانی می‌نویسد «بعضی چنین روایت کردند» و در ادامه‌ی جمله می‌گوید «والله اعلم بالحقیقه» م.] و می‌گوید که قراختاییان «[اما به‌اتفاق اول] ایشان فرماندهان عادل بودند [و] به انصاف و حلاوت [آراسته] و مسلمان را تعظیم بسیار کردندی و علما را حرمت داشتندی و بر هیچ آفریده ظلم و تعدی جایز نشمردندی...». (منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی. دنیای کتاب. تهران ۱۳۶۳: طبقه ۲۳، ۹۶.) م.



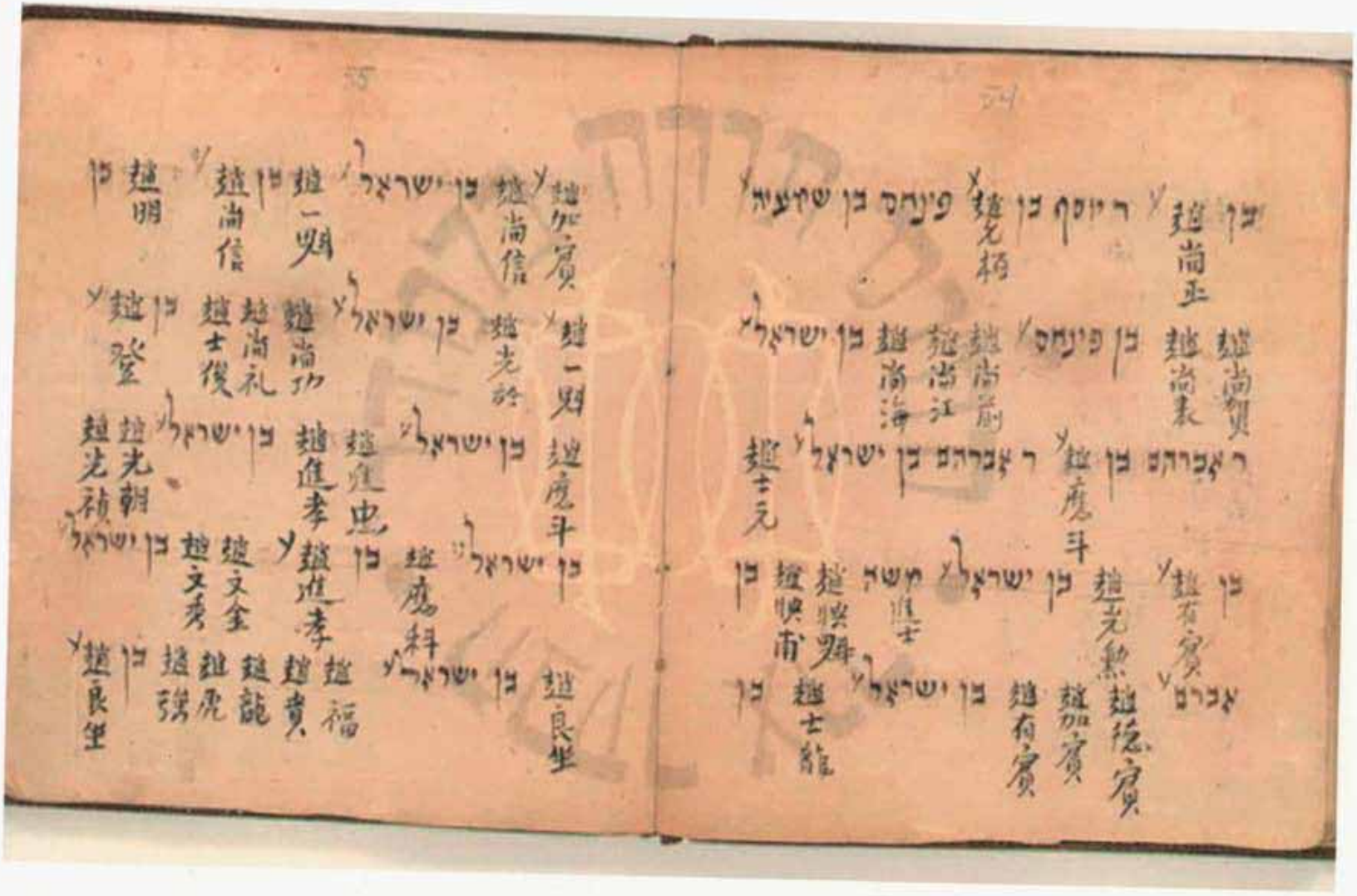
۱. بازرگانان ایرانی پیشکش‌هایی به یک دیر بودایی می‌آورند. بزکلیک، تورفان، چین.



۲. تمثال مانی از یک دیوارنگاره‌ی قرن هشتم در خوچو، چین.



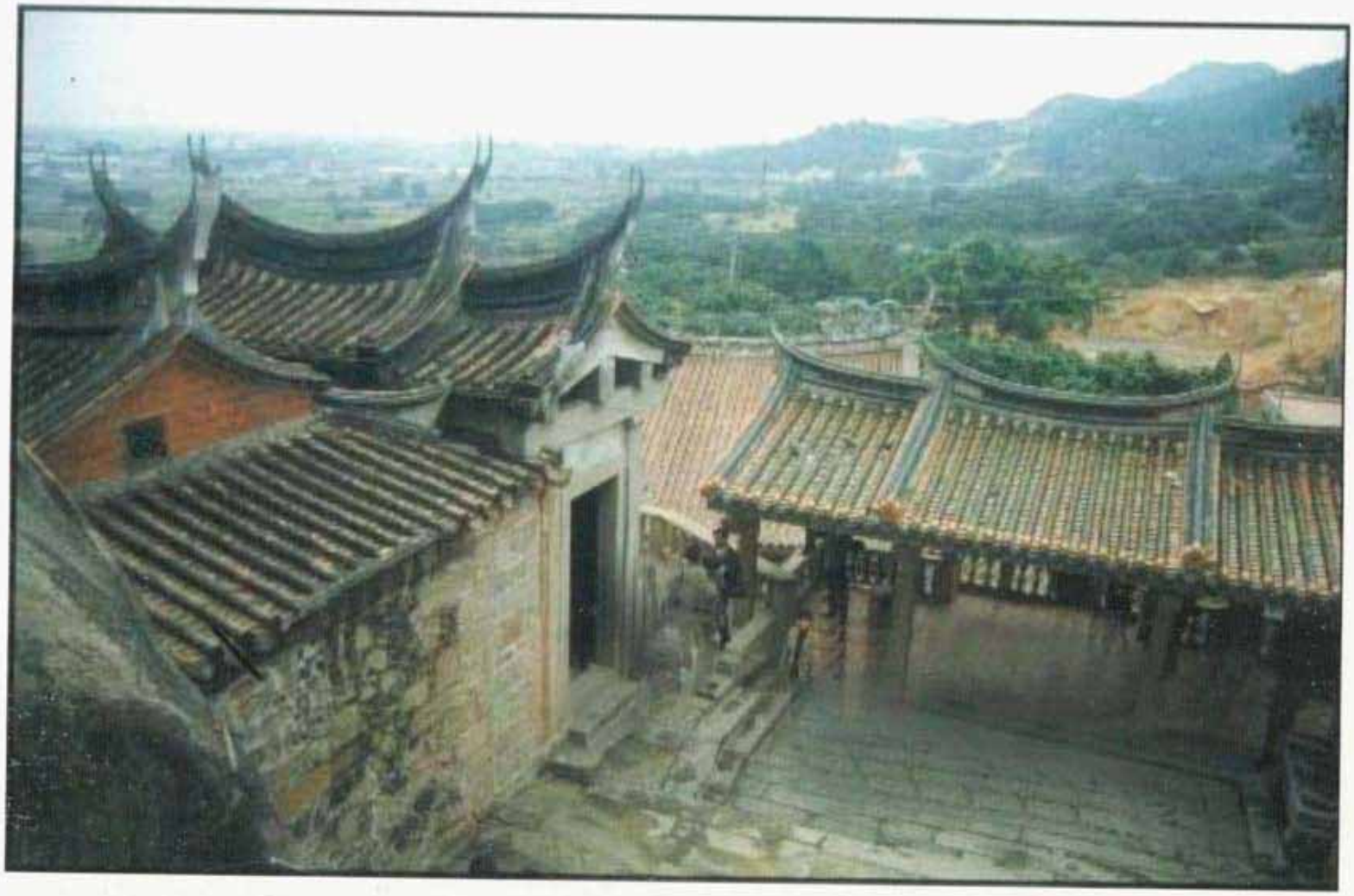
۳. مانی، پیامبر نقاش قرن سوم، دارد سگ غرق شده‌یی را نقاشی می‌کند،
از یک نسخه‌ی خطی خمسه‌ی نظامی، آغاز قرن شانزدهم میلادی.



۴. کتاب دعای یهودی دوره‌ی مینگ، به زبان عبری و چینی، از کایفنگ، چین.



۵. تصویر اطلس به سبک یونانی‌که یک معبد بودایی را به دوش گرفته است. گندهاره, پاکستان.



۶. معبد مانوی، هوابیائو، ایالت جین جیان، جوان‌جو، چین. در سلسله‌ی یوآن (قرن سیزدهم) ساخته شد، و تنها معبد مانوی است که در جهان باقی مانده است.



۷. مناره به سبک پاگودا، در یک مسجد قرن سیزدهم، سیان، چین.



۸. گرته‌برداری از بالای یک یادمانه‌ی نسطوری، سیان، چین، قرن هشتم. صلیبی به سبک نسطوری بالای یک نیلوفر به سبک بودایی، که پیرامونش را ابرهایی به سبک دائویی گرفته است. اولین مسیحیانی که از چین دیدن کردند بازرگانانی از ایران بودند، و مدت یک قرن گزارش‌های چینی مسیحیت را "دین ایرانی" می‌خواندند.



۹. سنگ گور نسطوری قرن چهاردهم با کتیبه‌ی سریانی، فرشتگان، صلیب و نیلوفر، بالای محراب از نوع مزدایی. عکس از موزه‌ی ارمیتاژ، سن‌پیتربورگ.

فصل ششم

آسیب تقریب ادیان در عهد مغولان

انعکاس‌ها و شایعات دلاوری‌های قراختاییان به گوش صلیبیان فرانک در لوان /شرق طالع[1] رسید، که آنان با کمی آواشناسی خلاق نام گورخان را به «پرِستر جان»[2] (سریانی: یوهانان[3]) تعبیر کرده اسطوره‌ی یک شاه مسیحی را ساختند که از شرق خواهد آمد تا قوا در ارض مقدس به او بپیوندند و یاری کنند که اسلام را آن‌جا سرکوب کنند.[1] این اسطوره نزدیک به دو قرن ماندگار شد، چون وجهه‌ی پرستر جان به‌طرز خوشبینانه‌یی با یک سلسله از چهره‌های ترک یا مغولِ استپ که پیوندهای مسیحی داشتند همراه شد.

دست‌کم تا حدی به امید تماس با این هم‌پیمانِ نابوده بود که یک رشته از سفارت‌ها از اروپای غربی به اقصای آسیای داخلی فرستاده شد. غالباً این سفیران خود به کشاکشی می‌پیوستند که در دربارهای مغول میان نمایندگان دین‌های بزرگ جهانی آن زمان در مسأله‌ی برتری در جریان بود.

داستان‌های پرستر جان در آغاز قرن سیزدهم سخت دهن به دهن می‌گشت. اول موفقیت‌های مغول‌های اکثراً مسیحیِ نایمان[4] در برابر سلطان محمد خوارزم شاه بود، که شاید در آن زمان نیرومندترین چهره‌ی جهان اسلام بود. بعد همان‌طور که جزئیاتِ کرد و کار این عذاب[5] تازه‌ی استپ‌ها، یعنی

1. Levant 2. Prester John 3. Yuhanan 4. Naiman

۵. چنگیز می‌گوید «من عذاب خدایم. اگر از شما گناه‌های بزرگ نیامده بودی خدای بزرگ عذاب بر سر شما نفرستادی.» جامع‌التواریخ به تصحیح و تحشیه‌ی محمد روشن و مصطفی موسوی. نشر البرز. ۱۳۷۳: ۴۹۹. م.

تموجین[1] (که بعداً به چنگیزخان معروف شد)، در سمت غرب رخنه می‌کرد، اطلاعات درباره‌ی اعضای مسیحی خانواده‌اش (خصوصاً زنان‌اش) امیدهای باز هم بیش‌تری در دل‌ها برانگیخت. البته این زمانی بود که سپاه مغول به سرکردگی باتو،[2] نوه‌ی چنگیز هنوز خاک اروپای شرقی را به توبره نکشیده بود، و هنوز می‌شد پیشروی‌های رو به غرب مغولان را به این تعبیر کرد که دارند خصوصاً به‌سوی مراکز اسلامی قدرت هدایت می‌شوند.

در واقع ظهور نایمان‌ها در غرب آسیای مرکزی ناشی از این واقعیت بود که آنان از تلاش‌های تموجین می‌گریختند که بر آن بود طوائف گوناگون مغول و ترک را زیر فرمان خودش یک‌کاسه کند. سرکرده‌ی نایمان، به نام کوچلوک /کوشلوک،[3] را بودایی دانسته‌اند، حال آن که همسرش مسیحی بود، یا شاید عکس این باشد.[2] به هرحال، او دوست مسلمانان نبود، و موقعی که متحد فرمانروای کاشغر در یک شورش محلی کشته شد، او دخالت کرد که آن قیام را فرو بنشاند و در نتیجه دست به سرکوب تمام‌عیار اجتماع محلی مسلمانان زد، و نماز را بر آنان ممنوع کرد و فرمان داد که باید به مسیحیت یا آیین بودا بگروند.[3]

جمعیت مسلمان کاشغر در آن زمان می‌باید مهم بوده باشد چون همین که تموجین سپاهش را علیه کوشلوک فرستاد و قول داد که به کاشغر آزادی دینی بدهد، شمار بزرگی از ساکنان با قوای تموجین متحد شدند. به دنبال بیرون راندن کوشلوک، جِبِه[4] سردار تموجین «به کاشغر درآمده فرمود که در کوچه و بازار ندا کردند که همه کس باید که بر کیش آبا و اجداد خویش باشند و متعرض یکدیگر نشوند.»[5،4] جوینی تاریخ‌نگار ایرانی بعدها می‌نویسد که کاشغریان به او گفتند که سپاه چنگیزخان به مثابه‌ی عمل «رحمت ربّانی» آمده بود.[6،5]

1. Temujin 2. Batu 3. Kuchluk 4. Jäbä

۵. خواند امیر، حبیب‌السیر. ج ۳. کتابفروشی خیام. تهران: ۱۳۶۲. ص ۲۷. م.

۶. «ارباب کاشغر حکایت گفتند که چون ایشان [مغولان] رسیدند هنوز مصاف برنکشیده بودند که او [کوچلوک] بگریخت و روی به هزیمت نهاد و پشت برتافت، و هر فوج که بر عقب یکدیگر از مغولان می‌رسیدند جز او را از ما چیزی طلب نمی‌کردند و اجازت تکبیر و اذان و

اما گاهی خود این مسلمانان دشمنان بسیار بدتر خودشان بودند. بنابر خواند امیر، نویسنده‌ی متأخر ایرانی، موقعی که جِبِه و سوبدای[1] سرداران مغول، به شهر ری در شمال ایران [در جنوب تهران] رسیدند، فقهای محلی مکتب شیعه «به خوشامد او بیرون رفتند و جبه و سوبدای را ترغیب کردند که نیمی از شهر را که حنفی بودند از دم تیغ بگذراند.» مغول‌ها همین کار را کردند، اما بعد به خودشان گفتند «مردمی که بر آن می‌شوند که خون هموطنان‌شان را بریزند چه فایده‌یی دارند؟» این شد که شیعیان را هم به دم تیغ سپردند. همین طور موقعی که او به جنوب به شهر قم رسید، مغولان به تحریک برخی سنیان، جمعیت محلی را که بیش‌ترشان شیعه بودند از دم تیغ گذراندند.[6]

دین در میان مغولان

دیانت مغولان و اقوام استپ‌نشین وابسته به آن‌ها عموماً در مبحث آیین شمنی/شمنیسم منعکس می‌شود که آن بیان عقیده‌ی مبهمی است در باب یک آسمان‌خدای برین، به نام تَنگری.[2] اما دلبستگی آنان به مسائل معنوی بیش‌تر بر خواست‌هاشان از مسائل زندگی متمرکز بود، مثل به‌دست آوردن غذا، پیروزی در نبرد، و تندرستی شخصی. به این ترتیب، آن‌ها برای هرگونه عمل یا آیین دینی آماده بودند به شرط آن که به آن‌ها یاری کند که در تحقق مقاصد عاجل‌شان موفق شوند.

این به نوعی بردباری دینی انجامید که در آن هر دینی می‌خواست به‌طور بالقوه مؤثر به‌نظر آید، دست کم تا زمانی که خلافش نشان داده شود. خان‌های متوالی مغول مکرراً از نمانیدگان هر دینی ــ مسیحیت، اسلام، آیین بودا، آیین دائو ــ می‌خواستند که برای‌شان دعا کنند، و نخبگان مغول مکرراً از طریق

اداء صلوات کردند و منادی در شهر دادند که هرکس قاعده‌ی خود عهد دارد و بر کیش خود رود. وجود آن جماعت را رحمتی از رحمات ربّانی و فیضی از فیضان سبحان یزدانی دانستیم.» (تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی. دنیای کتاب. تهران: ۱۳۸۲، ص ۵۰). م.

1. Subodei 2. Tangri

ساختن عبادتگاه و دادن هدایا به کیان دینی از همه‌ی این دین‌ها حمایت می‌کردند. آن‌ها فقط موقعی عمل دینی بیگانه را اجازه نمی‌دادند که به حریم عمل خود آن‌ها تجاوز کرده باشد، مثل روش ذبح حیوانات نزد مسلمانان به خاطر گوشت یا غسل در آب روان.[۱۷] احکام علیه این اعمال را چنگیزخان [در یاسا] رسماً اعلام کرده بود و گهگاه جانشینانش آن‌ها را تقویت می‌کردند.

مغولان مثل فاتحان قبلی استپ هدف‌شان دستیابی به منافع حاصل از نظارت بر جاده‌های تجاری فراآسیایی بود. آنان در میان همه‌ی آن گروه‌هایی که مناسب این الگوی تاریخی‌اند، در آوردن بخش بزرگ‌تر اوراسیا به زیر فرمان خود از همه موفق‌تر بوده‌اند. معنایش این است که همین که قدرت مغول بنیاد محکمی گرفت، سفر در آسیا، اگرچه هنوز دشوار بود، تسهیل شده بود چنان‌که پیش از این هرگز چنین نبود. این در تجارتِ دشوارِ دور و داد و ستدهای فرهنگی همراه با آن‌ها به جهشی انجامید. پولوها[۲] معروف‌ترین میراث این زمان‌ها را به‌جاگذاشته‌اند، اما راهبان کاتولیک رومی مثل ویلیام اهل روبروک،[۳] جان / یوحنای اهل پلانو کارپینی،[۴] و دیگران که پیش و پس از آن‌ها سفر کردند، غالباً تبلیغ را با دیپلوماسی ترکیب می‌کردند. راهبان معروفی چون ربان سئوما / ابن صوما و مارکوس (که بعداً بَطریرک نسطوری [به نام] مار یابَلاها[۵]

۱. «روزی اوگتای [قاآن] با چَغَتای با هم از شکاری می‌آمدند. مسلمانی را دیدند که در آب نشسته غسل می‌کرد. چغتای که در کار یاسا به‌غایت باریک گرفتی خواست که آن مسلمان را بکشد. قاآن گفت بیگاه است و ما ملول... در ابتدای حال یاسا داده بودند که هیچ‌کس گوسپند و دیگر حیوانات مأکول را حلق نبرد و به رسم ایشان سینه و شانه شکافند. مسلمانی در بازار گوسپندی خریده به خانه برد و درها استوار کرده در اندرونی آن را نسمیه کرد. قبچاقی در بازار او را دید. مترقب بر عقب او آمده بود و بر بام رفته حالی که کارد بر حلق گوسپند راند، از بالا فرو جست و آن مسلمان را بربست و به درگاه قاآن کشید. [قاآن] به تفحص حال نواب را بیرون فرستاد. چون صورت حال و ماجرا عرضه داشتند، فرمود که این درویش یاسا را رعایت کرده و این تُرک تَرک کرده، چه بر بام خانه‌ی او رفته، مسلمان به سلامت ماند و قبچاق را به یاسا رسانیدند.» (*جامع‌التواریخ* ۱۳۷۳ ۸۶۵ ـ ۶۶). م.

2. Polo 3. William of Rubruck

4. John of Plano Carpini 5. Mar Yaballaha

شد) که از جهتِ دیگر شهر نسطوریِ ترکِ کوشَنگ[1] (همان تِندوُکِ[2] مارکو پولو) در شمال چین می‌آمدند به غرب سفر کردند، و ابن صوما سفرش را به ایتالیا و فرانسه دنبال کرد. پیش از آنان راهبی دائویی به نام چانگ چوُن[3] در جاده‌ی غرب سفر کرده بود. او را چنگیزخان در وقت لشکرکشی به جایی که اکنون افغانستان است فراخوانده بود.[9]

چنگیزخان در مسائلِ بیش‌تر دنیایی از اطلاعاتی کمک می‌گرفت که از بازرگانانی که در خدمت و همراهش بودند به‌دست می‌آورد. این‌ها خصوصاً مسلمان بودند، چون تا آن موقع تجارت جاده‌ی ابریشم بیش‌تر در دست مسلمانان بود.[10] همین که فتوحات مغولان از سرزمین‌های تحت اختیار آنان فراتر رفت، آن‌ها نیاز به مشاوران و وزیرانی داشتند که در امر حکومت کارآزموده باشند. به این منظور کسانی را به خدمت می‌گرفتند که یا بومی مناطق فتح شده یا با فرهنگ‌های آن‌ها آشنا بودند. غالباً، خصوصاً در آسیای مرکزی و غربی، این عمل به معنی اتکای به مسلمانان بود، البته مسیحیان، بوداییان و دیگران نیز از مواضع نفوذ خارج نبودند. بازرگانان مسلمان، که به خاطر فراست مالی‌شان ارزش داشتند، به سمت مشاوران مالی و خزانه‌داری گماشته می‌شوند.[۴،11] (اگرچه این کار باعث شد که جمعیت‌های رعایا آن‌ها را نمونه‌ی حرص و فساد بدانند).

سرانجام، مغولان در طی کارزارهای خونین‌شان، از خون استادکاران صنعتگر و صاحبان قریحه، از هر نژاد و دینی که بودند، گذشتند و آنان را برای کار به مغولستان یا هر جای دیگری که به خدمت‌شان نیاز بود می‌فرستادند.

1. Koshang 2. Tenduc 3. Ch'ang Ch'un

۴. «و چینتیمور چون به حکم قاآن تمکن یافت، شرف‌الدین خوارزمی را به اسم وزارت موسوم گردانید از قِبل باتوُ. و بهاءالدین محمد جوینی، پدر شمس‌الدین صاحب دیوان را به صاحب دیوان معین گردانید. و امرای دیگر هر یک از قِبل شهرزاده‌یی بیتکچی به دیوان فرستادند و کار دیوان رونق و ضبطی یافت.» (جامع‌التواریخ ۶۶۲:۱۳۷۳) م.

جنبه‌ی دیگر نگرش مغولان به‌سوی دین‌ها، گرایش آنان به یکی دانستن هر دینی با این یا آن اجتماع معین بود.[12] مغولان به این نیاز پی بردند که باید در نظر رعایای‌شان کسب مشروعیت کنند، و چنگیزخان با رهبران دینی نواحی فتح شده از در دوستی درمی‌آمد، با این باور که مناسبات خوب با روحانیان به مناسبات خوبِ با مردمی تبدیل خواهد شد که تحت هدایت این روحانیان بودند.[13] او به‌خصوص فرمانی صادر کرد که روحانیان مسیحی، مسلمان و بودایی و دانشمندان را از مالیات معاف می‌کرد.[14][1] به‌طور کلی، نگرش مغولان مبتنی بر ملاحظات عملی بود، که این به تبیین گرویدن احتمالی مغولان غرب به اسلام، و مغولان شرق به آیین بودا یاری می‌کند.

مسیحیت استپ

در بازنگری گذشته، نمی‌توان مسیحیان اروپایی را خیلی به این خاطر ملامت کرد که گویا ارزیابی آنان از دلبستگی مغولان به مسیحیت دور از واقعیت بوده است. به‌طور کلی درست است که فقط درصد کمی از جمعیت استپ شاید اقرار به مسیحیت کرده باشند، و حتا آگاهی آنان از این سنت ای بسا نسبتاً سطحی بوده باشد. هنوز به‌نظر می‌رسد که از دین‌های جهان، ابتدا مسیحیت در جامعه‌ی استپ بهترین نمایندگی را داشته است.

اندکی پس از مسیحی شدن طوائف کرایت[2] و اونگوت[3] در قرن یازدهم، نام‌های مسیحی در میان مرکیت‌های[4] مغولستان مرکزی و حتا دورتر از آن در میان تاتارها دیده می‌شود.[15] در نتیجه‌ی چنین گروش‌هایی، که از عمق یا معنای

۱. «اما به یهودیان این معافیت داده نشد.» (مؤلف) «... غیر از جماعتی که به حکم یَرلیغ چنگیزخان و قاآن از زحمات و تکالیف معاف‌اند، از اسلامیان طایفه‌ی مشایخ و کبار و سادات بزرگوار و ایمه‌ی اخیار؛ و از نصاری اِرکاؤنان و قسّیسان و رهبانان و اَحبار و از بت‌پرستان نوینان نامدار و از عموم اصناف جماعتی که سن ایشان بالا گرفته باشد و از کسب و کار عاجز شده...» (جامع‌التواریخ ۸۸۴:۱۳۷۳). م.

2. Kerait 3. Ongot 4. Merkit

آن‌ها از نظر زندگی دینی استپ می‌گذریم، تا زمان چنگیزخان یک حضور قطعی مسیحی را در آسیای داخلی می‌بینیم که در علائق کوشلوک ِنایمان و چند عضو خاندان پادشاهی چنگیزی منعکس شده است. سورقَقتنی بیگی،[1] مادر دو ایل خان ِآینده، یعنی مونگکه[2] [قاآن] و قوبیلای،[3] و نیز هولاگو،[4] بنیادگذار سلسله‌ی ایل‌خانان ایران، مسیحی نسطوری بود، هر چند که از دین‌های دیگر هم حمایت می‌کرد.[5][16] شایعات این حضور مسیحی در دربار مغول، همراه با چند نامه‌ی جعلی ِ«نامه‌هایی از پرستر جان» که در جهان مدیترانه‌ی آن زمان دست به دست می‌گشت، به امیدهای اروپایی‌ها در پیدا کردن یک متحد نیرومند در مبارزه‌ی علیه همسایگان مسلمان‌شان دامن می‌زد.[17]

پشتیبانی از مسلمانان

نویسندگان مسلمان، مانند مسیحیان، غالباً سعی می‌کردند نخستین فاتحان مغول را حامیان دین خودشان، و در نتیجه به صورت نومسلمانان بالقوه تصویر کنند. اما گزارش‌های مهم مسلمانان این دوره، به خلاف منافع مسیحی، تحت حمایت مغولان نوشته شده بودند و از این‌رو گرایش آشکاری به تجدیدنظرطلبی نشان می‌دهند. تاریخ‌نگار ایرانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، که به‌منزله‌ی یک صاحب مقام سلسله‌ی ایل‌خانان ایران می‌نویسد، اوگتای[6] جانشین چنگیز را مدافع اجتماع مسلمان مهاجر چین در برابر تعصب محلی‌ها، وصف کرده می‌گوید:

> «کم‌تر درویشی را از مسلمان تا ژیک چندین برده‌ی ختایی بر سر ایستاده باشد. و هیچ‌کدام از امرای بزرگ ختای را یک مسلمان

1. Sorghaghtani Begi
2. Mongke
3. Khubilai
4. Hulegu

۵. «سور [قَقتَنی بیکی] عاقله‌ی جهان است... و هر چند متابع و مقوی ملت عیسوی بود، در اظهار شعار شرع مصطفوی به غایت کوشیدی و صدقه و عطا در حق ائمه و مشایخ اسلام مبذول داشتی...» (جامع‌التواریخ، ۱۳۷۳: ۸۲۲ ـ ۲۳). م.

6. Ogodei

اسیر نبود؛ و این معنی حکمت الهی تواند بود که بر مرتبه و منزلت هر قومی از اقوام ایام مطلع است، و یاسای بزرگ چنگیزخان نیز با این معنی موافق افتاده، چه دیّت خون مسلمانی چهل بالِش زر فرموده، و از آن ختایی درازگوشی. با چندان دلایل و براهین روشن چه‌گونه اهل اسلام را در معرض استخفاف توان آورد؟»[۱۱۸]

نگفته نماند که گویا زیر این بند یک لحن دفاعی هست، به این معنی که ظاهراً چینیان «اهل اسلام را در معرض استخفاف» قرار می‌دادند.

رشیدالدین همین‌طور درباره‌ی اوگتای می‌گوید که «شخصی مسلمان از امیری اویغور چهار بالِش نقره قرض گرفته بود و از ادای آن عاجز آمده. او را بگرفتند و مؤاخذه می‌کردند و الزام می‌نمودند که یا از دین پاک محمدی علیه الصلوة و السلام انتقال کند و زنار بر میان بسته به بت‌پرستی درآید [احتمالاً بودایی شود] یا او را برهنه در بازار بگردانند و صد چوب بزنند. سه روز مهلت خواست و به درگاه قاآن آمد و حال خود عرضه داشت. فرمود تا غریمان او را حاضر کردند و به تکلیفی که بدان مسلمان کرده بودند، ایشان را گناهکار گردانید... و مسلمان را صد بالش ببخشید.»[۱۱۹] جوزجانی [مؤلف طبقات ناصری] که در اواخر قرن سیزدهم در هند می‌نویسد، نمونه‌ی دیگری از توطئه‌ی بودایی‌ها را علیه

۱. جامع‌التواریخ، ۱۳۷۳: ۶۸۶ ـ ۸۷.

۲.جوجانی نیز می‌گوید که «اوکتای در ذات خود به غایت کریم و نیکوخلق و مسلمان‌دوست عظیم بود و در تعظیم و فراغت اهل اسلام جد تمامی می‌نمود، و در عهد او مسلمانان که در مملکت او بودند مرفه‌الحال و با حرمت بودند.» (طبقات ناصری. همان، طبقه ۲۳، ۱۵۱). اما منابع مسلمان در وصف چغتای پسر چنگیز به‌مثابه‌ی دشمن مسلمانان هماهنگ‌اند. در طبقات ناصری آمده «ثقات چنین روایت کردند که چغتای مسلمانان را دشمن داشتی و پیوسته در مزاج او آن بود که خون مسلمانان بریزد و هیچ یک را زنده نگذارد....» (همان، ۱۵۲)

«این [اوگتای] قاآن که به صفات حمیده و سمات پسندیده و مماس کردار و محاسن اطوار و وفور عدل و احسان و شمول بذل و امتنان از سایر پادشاهان نافذ فرمان امتیاز و استثنا داشت.» (حبیب‌السیر ۴۸)

مسلمانان باز می‌گوید: به تحریک چغتای قاآن (که به ضدیت با مسلمانان مشهور بود)، یکی از روحانیان بودایی مدعی شد که چنگیزخان را به خواب دیده و از او شنیده است که حکومت مغولان را برخواهند چید و برای بازداشتن آنان باید همه را کشت. جوزجانی می‌گوید اوگتای «گفت ظاهراً تو از جمله‌ی دروغگویانی... و آن‌گاه اشارت کرد تا آن کذاب را معذب گردانید و مضمون مَن حفر بئراً لاخیه وقع فیه به وضوح رسانید.» (همان، ۵۱).[120]

رشیدالدین می‌گوید «در میان مغول این بازی باشد که تاژیکان را به عظم آلت نسبت کنند» [همان، ص ۷۰۰][121] و بعداً مدعی می‌شود که مونگکه قاآن «از همه‌ی اقوام و جماعات دینی او حرمت و احترام به مسلمانان نشان می‌داد و بیش‌ترین مقدار هدایا و خیرات را به آنان عطا می‌کرد.»[122]

به این ترتیب، اگرچه گزارش‌های مسیحی و مسلمان هر کدام تا حدی ادعاهای همدلی مغولان کرده‌اند، اما استدلال‌شان متفاوت است. گزارش‌های مسیحی که خوش‌خیالی و تبلیغ بود هدف‌شان مخاطبان مسیحی دور افتاده بود؛ گزارش‌های مسلمانان، مثل جوینی و رشیدالدین فضل‌الله، برای این نوشته

۱. نزدیک به معنای این بند، درباره‌ی اوگتای، در جامع‌التواریخ آمده که «از منکران دین پاک اسلام تازی‌زبانی به حضرت قاآن آمد و زانو زد که چنگیز خان را به خواب دیدم و گفت: پسرم را بگو تا مسلمانان بسیاری را بکشد، چه مردمی به غایت بدَند. قاآن دمی تفکر کرده فرمود که با تو به کلمچی سخن گفت یا به خود؟ گفت به زفان خود، قاآن پرسید که تو زبان مغولی می‌دانی؟ گفت نه. فرمود که بی‌شک تو دروغ می‌گویی چه من یقین می‌دانم که پدرم به غیر از زبان مغولی زبانی دیگر نمی‌دانست؛ و اشارت کرد تا او را هلاک کردند.» (ص ۶۸۷) م.

۲. نویسنده این‌جا می‌نویسد «رشیدالدین می‌گوید که مغولان به مسلمانان «نیروهای جنسی عظیم» نسبت می‌دادند.» اگر مقصود او همان جمله‌یی باشد که من در متن نقل کردم، البته چنین معنی نمی‌دهد. م.

۳. در جامع‌التواریخ ۱۳۷۳: ۸۶۱ ـ ۶۲ آمده است «چون به مبارکی مونگکه قاآن بر تخت سلطنت بنشست آن طایفه‌ی معاملان [تجار زمان گیوک خان]... به خدمت او آمدند و حالت خود به سمع مبارک رسانیدند... پادشاه جناح مکرمت بر تمامت ایشان مبسوط گردانید و مثال فرمود تا تمامت آن را از وجوه ممالک او اطلاق کردند، زیادت از پانصد هزار بالِش نقره برآمد که اگر احتباس کردی هیچ‌کس را بر آن اعتراض نبودی؛ و این نموداری است از عادت و اخلاق پادشاهانه‌ی او...» م.

شده بود که مخدومان مغول را خشنود کرده تملق‌شان را بگویند. از طرف دیگر، جوزجانی مسلمان جلای وطن کرده‌ی اهل آسیای مرکزی، از هند می‌نویسد، و نویسندگان پسامغول مثل خواند امیر [مؤلف حَبیب السیر] تاریخ‌نگار اوائل قرن شانزدهم محافظه کارترند.

سفارت‌های اولیه‌ی اروپایی به دربار مغول

در ۱۲۳۸ انهدام‌های تازه‌ی مغولان در اوکراین و روسیه آغاز می‌شد که به اروپا برسد. ایلغارهای مغولان در لهستان در ۱۲۴۰ و هنگری [مجارستان] در ۱۲۴۱ نومیدانه اروپاییان را روشن کرد که مقصد اردوهای شرق منحصراً فتح کشورهایی نبود که در دست مسلمانان بود. اما تهاجم تمام‌عیار مغولان به اروپا ناگهان کنار گذاشته شد و علت آن مرگ اوگتای قاآن بود، که لازم بود تمام سرداران خاندان چنگیزی به مغولستان فراخوانده شوند تا جانشینی برای او انتخاب کنند.

پاپ اینوسنت[1] چهارم که از لغو این حکم اعدام تشویق شده بود، و بی‌شک فهم درستی از ماهیت آن نداشت، در ۱۲۴۵ هیأتی را به سرکردگی یوحنای پلانو کارپینی، راهب فرنسیسکن،[2] به دربار مغول فرستاد. غرض از این مأموریت، که مغولان را فرامی‌خواند که بیایند تعمید گرفته تسلیم مرجعیت پاپ شوند، این بود که وسیله‌یی باشد برای گردآوری اطلاعاتی درباره‌ی نقشه‌های احتمالی آینده‌ی مغولان در تهاجم به اروپا. به این ترتیب، یوحنا و سفرای بعدی نماینده‌ی چیزی بودند که اُوِن لَتی‌مور،[3] چین‌شناس و کاشف، آن را با طنز «سی‌آی اِی، یا سازمان جاسوسی مسیحی[4] آن زمان.» می‌نامد.[23]

گزارش یوحنا از اقامتش در دربار مغول، که او در طی آن افتخار آن را پیدا کرده بود که در ۱۲۴۶ شاهد تاجگذاری گُیوُک[5] در مقام ایل‌خان باشد، حاوی شهادت بر دسیسه‌های فرقه‌یی است که آن‌جا در جریان بود. گیوک ظاهراً به

1. Innocent 2. Franciscan 3. Owen Lattimore
4. C. I. A: Christian Intelligence Agency 5. Guyuk

مسیحیت التفات داشت. رشیدالدین می‌گوید که او از کودکی ملازمی مسیحی به نام قَداق داشت:

«و چون از عهد صبی باز قَداق که ملت عیسوی داشت به راه اتابکی ملازم گُیُوک خان می‌بود، طبیعت او بدان نفس منطبع شده بود: و بعد از آن چینقای نیز مدد آن معنی گشت و بدان سبب همواره بر تربیت قسّیسان و نصاری اقبال می‌نمود؛ و چون آن آوازه شایع گشت از دیار شام [سوریه] و روم [بیزانس] و آس [اوستیا[1]] و اوروس[2] [روسیه] قسیسان روی به حضرت او نهادند و به‌واسطه‌ی ملازمت قداق و چینقای از انکار دین اسلام خالی نبود، و کار نصاری در عهد دولت او بالا گرفت، و هیچ مسلمانی را یارای آن نبود که با ایشان بلند سخن گوید.»[243]

گیوک همین که به قدرت رسید فوراً چند مسلمانی را که در دوره‌ی نیابت سلطنت مادرش توراگنه[4] صاحب قدرت بسیار بودند، از جمله خزانه‌دار او [صاحب دیوان] عبدالرحمن، و حاجبه‌اش، زنی ایرانی فاطمه نام[5] را از میان برداشت.[25و6] برعکس چینقای را که پیش‌تر گفتیم نسطوری بود و وزیر بزرگ اوگتای[7] و توراگنه او را بیرون رانده بود دوباره به همان منصب گماشت.[26و8]

1. Ossetia 2. Oros

۳. جامع‌التواریخ، همان، ۸۰۸.

۴. «بر جمله قرب سه سال تخت خانی تحت امرونهی توراگنه خاتون بود و فرمان او در ممالک روان.» (جامع‌التواریخ، ۸۰۲) م.

۵. «و حاجبه‌یی داشت فاطمه نام که به وقت استخلاص خراسان او را از مشهد طوس اسیر برده بودند، به غایت زیرک و کافیه بود که محل اعتماد و محرم اسرار خاتون او بود و بزرگان اطراف او را وسیلت ساخته مهمات ساختندی.» (همان، ۷۹۹-۸۰۰) م.

۶. «اول یارغوی فاطمه خاتون پرسیدند،... و عبدالرحمن که توراگنه خاتون او را به حاکمی [ممالک] ختای فرستاده بود به یاسا رسانید.» (همان، ۸۰۲، ۸۰۸، ۸۰۹) م.

۷. «تا چینقای را که وزیر بزرگ قاآن بود خواستند که بگیرند. او واقف گشت و بگریخت.» (همان، ۸۰۰) م.

۸. «تا چینقای باز تمکن یافته بود.» (همان، ۸۰۲) م.

چینقای در برگردان به لاتینی، پاسخ گیوک به پاپ اینوسنت نظارت داشت و احتمالاً مسئول بندی بود که در آن خان مغول اسقف اعظم را به خاطر «تفرعن»اش در این ادعا ملامت می‌کند که او فقط آیین کاتولیک را شکل حقیقی مسیحیت می‌داند.[27] اگرچه «ترمیم کابینه»ی گُیوُک شاید از دیدگاه خود او بیش‌تر سیاسی بوده تا از روی انگیزه‌ی دینی، اما باید در نظر نمایندگان فرقه‌های دینی، رقیب جور دیگری بوده باشد.

جوزجانی مدعی است که روحانیان بودایی [توینان] همواره گُیوُک را برای زجر و آزار مسلمانان تحریک می‌کردند. می‌گویند که یک وزیر بودایی مشهور به ایل‌خان گفته است «اگر خواهی که تخت پادشاهی و لشکر مغول بر تو باقی بماند از دو کار یکی بکن، یا جمیع مسلمانان را از دم تیغ بگذران یا نسل ایشان منقطع گردان.» سپس گُیوُک «بدان مقرر گردانید که صواب آن باشد که فرمان نافذ گردد تا جمله‌ی مسلمانان را خصی [کنند] و مجبوب گردانند، چنان‌که نسل ایشان منقطع گردد....» این بلا تنها با یک «معجزه» به خیر گذشت، «چون آن ملعون خاکسار [همان توین] از بارگاه کیُک [گُیوُک] بیرون آمد، سگی بود که مدام بر درگاه و حوالی تخت و اطراف مرکب خاص و موکب اختصاص بودی... و آن‌گاه خایه‌ی آن خاکسار را به دندان از بیخ بکند و به قوت آسمانی و تأیید ربانی در حال هلاکش کرد.... و دست از تعدی مسلمانان برداشتند.» (همان، طبقه ۲۳، ص ۱۷۳).[28] اما جای دیگر جوزجانی حمایت گُیوُک از مسیحیان را تأیید می‌کند.[129]

یکی از نخستین و کنایه‌آمیزترین نمونه‌های مغولانی که سعی می‌کنند

۱. «(ثقات) چنین روایت کردند که کیک [گُیوُک] را مدام جماعت ترینان [راهبان بودایی] بر ایذاء مسلمانان اغوا می‌کردند، و بر آن می‌داشتند تا اهل ایمان را زحمت می‌داد. امامی بود در آن بلاد از علمای اهل اسلام،... جماعت ترسایان و قسیسان و طایفه‌ی توبنان بت‌پرست از کیک التماس نمودند که امام مسلمانان را حاضر کنید تا با ایشان مناظره کنند و ترجیح دین محمدی و نبوت او ثابت دارد و الا او را به قتل باید رسانید.» (طبقات ناصری، طبقه ۲۳، ص ۱۷۳).

امیدهای مسیحیان را برای مقاصد سیاسی جلب کنند در نامه‌یی دیده می‌شود که در ۱۲۴۸ به شاه لویی در قبرس درباره‌ی فرستادن صلیبیان هفتم فرستاده شد؛ این نامه را یک صاحب‌مقام مغول به نام ایلجیگتای[1] در تبریز فرستاده بود. در این نامه ایلجیگتای «به خاطر توفیق نیروهای مسیحی علیه دشمنان صلیب به درگاه خداوند دعا می‌کند.» او مدعی است که گیوک او را برای حفظ مسیحیان فرستاده که کلیساهای‌شان را از نو بسازد و تأیید می‌کند که «لاتین‌ها، یونانیان، ارمنیان، نسطوریان، یعقوبیان[2] و همه خاج‌پرستان در چشم خداوند و خان مغول یکی‌اند.»[30]

در واقع ایلجیگتای، که به‌تازگی به فرماندهی نیروهای غربی مغولان منصوب شده بود، نقشه‌ی حمله به بغداد را می‌ریخت و امیدوار بود که لویی را ترغیب کند که تهاجم گمراه کننده‌ی به مصر را انجام دهد. از این گذشته، دو نسطوری ایرانی که نامه را آورده بودند به شاه فرانسه گفتند که گُیوُک نوه‌ی پرستر جان است و هر دوی آن‌ها، او و ایلجیگتای، مسیحیت را پذیرفته بودند و آرزو داشتند که به صلیبیان یاری کنند تا اورشلیم را پس بگیرند. پاسخ لویی، که یک راهب دومینیکن[3] به نام اَندروّ لونژومو[4] می‌آورد، سرانجام در ۱۲۵۰، کمی بعد از مرگ گُیوُک، به دربار مغول رسید، و بیوه‌ی او اُوغول قایمیش / قَیمیش خاتون پاسخی فرستاد که فقط باج سالانه را مطالبه می‌کرد، و در آن هیچ اشاره‌یی به وعده‌های ایلجیگتای نشده بود.[5][32]

گزارشی که اندرو بازآورد شامل ذکر بردگان آلمانی بود که در آسیای مرکزی

1. Eljigidei ایلچیگتای
2. Jacobite
3. Dominican
4. Andrew Longjumeau

۵. او را در ۱۲۵۲، پس از به قدرت رسیدن مونگکه اعدام کردند. «ایلچی فرستاد و او را گرفته بیاورد هر دو دست در خام دوخته. چون برسید او را با مادر شیرامون قداقاچ خاتون به اوردوی [سورققتنی] بیکی فرستادند. ومِنگاسار یارغوچی او را برهنه کرده در یارغو کشید و سخن می‌پرسید. او گفت اندامی که جز پادشاه کسی ندیده باشد چه‌گونه دیگری بیند؟ و گناه او پرسیده او را در نمدی پیچیدند و به آب انداختند.» (جامع‌التواریخ، همان، ۸۳۹) م.

رنج می‌کشیدند. این خبر در تخیل یک راهب فرنسیسکن به نام ویلیام اهل روبروک[1] جرقه زد. او در آن موقع از درباریان شاه لویی بود. این حرف دهن به دهن می‌گشت که سَرتاق نبیره‌ی چنگیزخان و سرکرده‌ی اردوی زرین ـ جوچی که بر روسیه فرمان می‌راند، مسیحی است. ویلیام بر آن شد که از راه دربار سرتاق به آسیای داخلی برود و مسیحیت را بر مغولان موعظه کند، و اگر ممکن باشد در خدمت مسیحیانی باشد که آن‌جا زندگی می‌کردند.[33]

سفر ویلیام یک توفیق مختلط بود. او هرگز بردگان آلمانی را پیدا نکرد و مونگکه قاآن، جانشین گُیوُک، به او اجازه نداد که به طور دائمی در مغولستان بماند تا تلاش تبلیغی مورد نظر خود را انجام دهد. از این گذشته، مترجم ویلیام مرد همیشه‌مستی بود که با او همکاری نمی‌کرد و ای بسا فرصت‌هایی را که راهب برای اشاعه‌ی نظرش درباره‌ی انجیل به‌دست آورده بود که او نقش بر آب کرده بود. از طرف دیگر، گزارش ویلیام از سفرش، که از ۱۲۵۳ تا ۱۲۵۵ طول کشید، یکی از مشروح‌ترین و اطلاع‌رسان‌ترین سفرنامه‌های زمان اوست.

از جمله، ویلیام اولین اروپایی قرون وسطا است که با آیین بودا روبه‌رو شده آن را وصف می‌کند. اولین اثری که در او گذاشت این بود که بودائیان فقط مسیحیانی گمراه بودند:

> در شهر قایالیق [در قزاقستان کنونی] آن‌ها سه بتخانه دارند، که به دوتای آن‌ها رفتم تا اعمال ابلهانه‌ی آن‌ها را ببینم. در اولی مردی را دیدم که در یک دستش صلیب کوچک سیاه‌رنگی داشت، که این مرا به این باور هدایت کرد که او مسیحی است، چون مثل یک مسیحی به همه‌ی سوآلاتی که از او کرده بودم جواب داد. سپس از او پرسیدم: «چرا شما این‌جا صلیب و تمثال عیسی مسیح ندارید؟» در پاسخ گفت «رسم ما نیست». از این

1. William of Rubruk

نتیجه گرفتم که آن‌ها مسیحی‌اند، و این ترک [آداب] ناشی از یک آموزه‌ی غلط بود.»[34]

ویلیام تلاش کرد که درباره‌ی این فرقه‌ی عجیب از مسلمانان محلی اطلاعات بیش‌تری به دست آورد، که موفق نمی‌شود، چون که اینان نمی‌خواستند از آن فرقه چیزی بگویند. در نتیجه هر وقت از مسلمانی درباره‌ی دین بودایی‌یان می‌پرسید، «آنان مشمئز می‌شدند.»[35]

[ویلیام] روبروک می‌گوید منزلت نسطوریان و مسلمانانی که در چین زندگی می‌کردند پایگاه بیگانگان بود. تصور او از همدینان مسیحی‌اش در شرق مثبت نبود:

نسطوریان آن‌جا نادان‌اند. آنان نماز و کتاب‌های مقدس‌شان را به سریانی می‌خوانند، در حالی‌که این زبان را نمی‌دانند، از این‌رو آن‌ها مانند راهبانی که در میان ما هستند و صرف و نحو نمی‌دانند دعا می‌خوانند؛ پس کاملاً فاسدند. از همه‌ی این‌ها گذشته، آن‌ها رباخوار و میخواره‌اند، وانگهی، برخی از آن‌ها که در میان تارتارها [تاتارها] زندگی می‌کنند مثل تارتارها چند زن دارند. وقتی که وارد کلیسا می‌شوند مثل ساراسین‌ها[1] [یعنی، مسلمانان] پایین تنه‌ی خود را می‌شویند [مثلاً «وضو» می‌گیرند، یا غسل می‌کنند]؛ جمعه‌ها گوشت می‌خورند و مثل ساراسین‌ها در آن روز مهمانی می‌دهند... نتیجه این که هر وقت که یکی از آن‌ها اتابک پسران اشراف مغول می‌شوند، خود اگرچه انجیل‌ها و دین را به آن‌ها می‌آموزند، باز به علت رفتار غیراخلاقی و حرص‌شان تقریباً آن‌ها را از دین مسیحی بیگانه می‌کنند.[36]

ویلیام همچنین می‌گوید که نسطوریان به اعضای فرقه‌های مسیحی دیگر، مثل بسیاری از برده‌های مجار، آلان، روس، گرجی، و ارمنی، اجازه نمی‌دهند که به

1. Saracen

کلیساهاشان وارد شوند مگر این که به عنوان نسطوری تعمید داده شوند.[37] علاوه بر این، آن‌ها طالع می‌بینند و حتا به خدمت غیبگویان مسلمان متوسل می‌شوند.[38] این نسطوریان از نماد صلیب دوری می‌کردند، و موقعی که صنعتگر فرانسوی اسیر، گیوم بوشه،[1] به عنوان هدیه صلیبی برای بُلغای،[2] رئیس شحنگان، ساخت کشیش‌های نسطوری آن را دزدیدند و بعد از آن آب شد و به زمین فرو رفت.[39]

ویلیام در طی اقامتش در دربار مونگکه میهمان یک راهب ارمنی بود به اسم سَرگیس[3] (سِرگیوس[4]) که مدام در دربار در برابر مسلمانان ساز مخالف می‌زد. یک روز در یک مراسم عروسی دربار، اَریغ بوکا[5] برادر کوچک‌تر مونگکه دو مسلمان را نشان داد و از سرگیس پرسید آیا آن‌ها را می‌شناسد. او در جواب گفت «می‌دانم که آن‌ها سگ‌اند.» در پاسخ او آن مسلمانان گفتند «وقتی ما به شما اهانت نمی‌کنیم شما چرا به ما اهانت می‌کنید؟» رشته‌ی بگومگو را اریغ بوکا قطع کرد، اما روز بعد سرگیس در خیابان با چند مسلمان دعوا راه انداخت. بنا بر فرمان این شرّ چادرش را از مرکز اردو دور کرد و ویلیام هم به‌عنوان میهمان او ناچار شد با او برود.[40]

اگرچه ویلیام پیش‌تر در جاده هم با دسیسه‌های ارمنی‌ها بر ضدمسلمانان روبه‌رو شده بود، و آن موقعی بود که فهمید مترجمان ارمنی نامه‌ی معرفی او را که شاه لویی نوشته بود سرخود دستکاری کرده و آن را به فراخوانی برای یک جنگ مشترک علیه مسلمانان تبدیل کرده بودند.[41] همین‌طور کشف کرد که سرگیس «به منگوقاآن گفته بود که اگر او آماده‌ی مسیحی شدن باشد کل عالم منقاد او خواهند شد، و فرانک‌ها و پاپ کبیر از او اطاعت خواهند کرد...»[42]

عاملی که نشان می‌دهد مونگکه برای مسیحیت احترام قائل است همان

1. Guillaume Boucher 2. Bulghai 3. Sargis
4. Sergius 5. Arigh Boke

برگماشتن بُلغای، مسیحی نسطوری، به مقام «سَروَر کُتّاب» است.[143] اما همین که مونگکه به قدرت رسید وزیر مسیحی سَلف او، یعنی چینقای متهم به توطئه را برای اعدام به دانشمند حاجب درباری مسلمان سپردند؛[۲] همین‌طور، مونگکه یک توطئه‌ی بودایی را در شهر بیش‌بالیغ که هدف آن قتل عام جمیع مسلمانان در نماز جمعه بود کشف کرد و به عوض آن فرمان داد که والی محلی اویغور را در ملأ عام اعدام کنند[۳44]

پیداست که سیاست مونگکه، به همان سبک همیشگی مغولان، این بود که باید از هر دینی، از نظر قدرت‌هایی که فراهم می‌آورند، حمایت کرد.[۴45] ویلیام می‌نویسد که در اعیاد، روحانیان هر دینی به نوبت نزد قاآن می‌آیند تا برایش دعا کرده جامش را تبرک کنند. در نظر اندکی بدبینانه‌ی ویلیام، قاآن «به هیچ یک از

۱. «و بُلغای‌آقا را که به قدمت حقوق خدمت مخصوص بود فرمان داد تا سَروَر کُتاب باشد و امثله و فرامین او نویسد و سواد کند؛ و از بیتکچیان مسلمان امیر عمادالملک را که در حضرت [اوگنای] قاآن و گُیوُک‌خان به همان کار موسوم بود، و امیر فخرالملک را که از خواص قدیمه‌ی حضرت بود معین فرمود که بازرگانان را پایزه ندهند تا میان ایشان و مستقلدان امور دیوانی تمییزی باشد؛» (جامع‌التواریخ، ۸۴۷)

۲. «و چینقای نیز برسید و مهم او بر دست دانشمند حاجب ساخته شده در رمضان سنه‌ی خمسین وستمائه.» (همان، ۸۳۹)

۳. «در بیش‌بالیغ، بیدی‌قوت که سروَر بت‌پرستان بود با جماعتی قرار کرد روز آدینه که مسلمانان در جامع جمع باشند، خروج کنند و جمله را در مسجد بکشند. غلامی از میان ایشان که بر آن حال واقف و مطلع بود اسلام آورد و ایشان را آیاقی کرد و آن گناه بر ایشان ثابت گردانید. و بعد از آنکه بیدی‌قوت را در اوردو حاضر گردانیدند و یارغو داشتند و به گناه معترف گشت، فرمان شد تا او را با بیش‌بالیغ بردند و روز جمعه بعد از نماز به حضور [کافه‌ی] خلایق به یاسا رسانیدند.» (همان، ۸۳۹ ـ ۴۰)

۴. جوزجانی در **طبقات ناصری**، ادعا می‌کند، که توجیه‌پذیر نیست، که برکه خان در وقت جانشینی مونگکه او را به اسلام درآورد. (مؤلف)

«و چون منکر (خان) را به پادشاهی می‌نشاندند برکا مسلمان بود، گفت دولت اهل کفر منقضی شده است و هر پادشاه کافر که بر تخت می‌نشیند مملکت او دوام نمی‌یابد. اگر می‌خواهید که دولت منکر را دوام باشد و امتداد پذیرد، کلمه‌ی شهادت بگوید تا نام او در دفتر اسلام ثبت شود، (آنگاه به پادشاهی نشیند، همچنان متفق شدند، و) منکر کلمه‌ی شهادت بگفت، آنگاه برکا بازوی او بگرفت و او را بر تخت بنشاند....» (**طبقات ناصری**، طبقه‌ی ۲۳، همان ص ۱۷۹).

آنان معتقد نیست... و با این‌همه آنان [روحانیان] همه در دربار او «مگسان‌اند گرد شیرینی»، و او به همه‌ی آن‌ها هدیه‌ها می‌دهد و همه معتقدند که با او روابط دوستانه دارند...»[46]

هیچ‌جا ناکامی رهبران مسیحی و مسلمان و بودایی در فهم نگرش مغولان به دین روشن‌تر از بند پیش فهمیده نمی‌شود؛ به نظر می‌رسد که تنها ویلیام این موقعیت را با دقت و درستی ارزیابی کرده است. او بعداً سعی کرد که به مغولان توضیح دهد که غرض از آمدن او نزد مونگکه هیچ دلیل دیپلوماتیک نداشت بل‌که فقط می‌خواست «کلام خدا را بیان کند، البته اگر او مایل به شنیدن آن باشد» واکنش مغولان این بود که «آنان به این چسبیدند که کلام خدا که من می‌خواستم بگویم چه بود، خیال می‌کردند من قصد دارم برایش فتح و ظفری را پیشگویی کنم، همان کاری که دیگران می‌کردند.»[47]

مونگکه، مثل سَلَفش گُیوُک، از به هم انداختن روحانیان رقیب در مناظرات رسمی خوشش می‌آمد.[48] او در مناظره‌یی که بین ویلیام و دیگران در دربار برپا شده بود، از باب پیش درآمد گفت «شما مسیحیان، ساراسین [مسلمانان]، تؤین[1] [روحانیان بودایی] این‌جایید، و هر یک از شما مدعی هستید که دین او بالاتر است و نوشته‌ها یا کتاب‌های او حاوی حقیقت بیش‌تری است.»[49] تنها گزارشی که از این مناظره داریم گزارش ویلیام است، که او در آن خود را چنین تصویر می‌کند که بوداییان، مسلمانان و نسطوریان را به شرمساری کشانده است. اما می‌پذیرد که با این‌همه کسی نگفت که «ایمان آوردم و می‌خواهم مسیحی بشوم.»[50]

در آخرین نشست ویلیام با قاآن، مونگکه برایش توضیح می‌دهد که «ما مغولان معتقدیم که فقط یک خدا هست، که حیات و ممات ما از اوست، و دل‌های‌مان را به سوی او متوجه می‌کنیم... اما همان‌طور که خدا به دست پنج انگشت داده، به انسان هم چندین طریق داده است. خدا به شما کتاب‌های مقدس داده و شما مسیحیان آن‌ها را به‌جا نمی‌آورید.» بعد مونگکه از مسیحیان

1. Tuin

به خاطر تفرقه‌افکنی و حرص‌شان انتقاد می‌کند، هر چند که از روی کیاست گفت که منظورش ویلیام نیست.[51]

مونگکه در ۱۲۵۸ مجلس مناظره‌یی ترتیب داد شبیه همانی که ویلیام در آن شرکت داشت. اما این بار محدود به دائویی‌ها و بودایی‌ها بود، که رقابت آن‌ها در چین به دوره‌ی تانگ برمی گشت. قاآن برادر کوچک‌اش قوبیلای را به ریاست آن برگماشت، و مونگکه که مناظره را دنبال می‌کرد آیین بودا را ترجیح داد و گفت که این به کف دست می‌ماند و دین‌های دیگر به انگشت.[52]

در این میان باز در غرب، جاه‌طلبی‌های مغولان داشت به امکان مجدد یک اتحاد مسیحی مغول علیه مسلمانان می‌انجامید. حضور مسیحیانِ نزدیک به هولاگو ایل‌خان ایران، و نیز همسرش دوقوز خاتون، و سردارش کیتبوُقا، به این امیدهای نوشده دامن می‌زد. در ۱۲۵۴، هیتوُم،[1] شاه ارمنستان، موافقت کرد که در ازای حفظ اجتماعات مسیحی آناتولی چریک‌هایی برای سپاه مغول فراهم آورد و بار دیگر قول گرفت که اورشلیم به مسیحیان بازگردانده شود. به دنبال فتح بغداد به دست هولاگو در ۱۲۵۸، که در طی آن مسلمانان قتل عام شدند اما از خون مسیحیان گذشتند، هولاگو کاخ شاهی را به جاثلیق نسطوری، مار مکیخا،[2] سپرد و فرمان داد که یک کلیسای جامع نو برای او بسازند.[3][53]

از فتح حلب و دمشق به‌دست کیتبوُقا در آغاز ۱۲۶۰ پیدا بود که اورشلیم به زودی دست مغولان خواهد بود. اما این امید نقش بر آب شد، چون که در اواخر همان سال مغولان از قوای ممالیکِ مصر در عین جالوت شکست نامنتظری

1. Hethum 2. Mar Makikha

۳. جوزجانی می‌گوید که شیعیانی که در خدمت خلیفه بودند به بغداد خیانت کردند. (مؤلف)
«و امیرالمؤمنین المستعصم بالله را وزیری بود بدمذهب و رافضی، ... با امیرالمؤمنین خلاف کرد، و در سرّ و خفیه به نزدیک هلاو [هلاکو] مکتوبات نبشت و با ایشان بساخت و کفار را استدعا کرد و لشکرهای گرد کرده‌ی عراق را به طریق اجازت به اطراف فرستاد و بر روی امیرالمؤمنین چنان نمود که با کفار صلح افتاده است [و] او را به لشکر حاجت نیست. بعد از آن که بغداد از لشکر خالی گشت ناگاه لشکر کفار مغول به حوالی بغداد رسیدند....» (طبقات ناصری، همان ۱۹۱).

خوردند. پیروزی ممالیک به جهان‌گیری مغولان در جنوب غربی پایان داد و شاید دست‌کم سبب شد که برخی از مغولان در قدرت مسیحیت شک کنند و به این فکر بیافتند که شاید اسلام دین نیرومندتری باشد. ثبات قدرت ممالیک با پیمان اتحاد با اردوی زرین به سرکردگی برکه پسر جوچی تضمین شد، چون یا او اسلام آورده بود یا شاید مثل یک مسلمان پرورده شده بود و دشمن هولاگو بود.[54]

جوزجانی حکایت جالبی نقل می‌کند که دفاع برکه از اسلام را تصویر کند. مسیحی جوانی از سمرقند اسلام آورده بود؛ یک صاحب مقام بی‌نام مغول که به دیدن او رفته بود نتوانست جوان را به بازگشت به مسیحیت ترغیب کند، «میل آن ملعون به دین ترسایی بود»، پس او را اعدام کرد. برکه چون این را شنید خون مسیحیان سمرقند را که در کلیسا جمع شده بودند مباح کرد.[155] جوزجانی همچنین مدعی است که سَرتاق از دعای برکه که مرگش را آرزو می‌کرد مرد.[256]

۱. «یکی از ترسایان سمرقند به دولت اسلام رسید و او را مسلمانان سمرقند که در دین اسلام صلابتی دارند اعزاز کردند و نعمت بسیار دادند. ناگاه یکی از گردن‌کشان مغل و کفار چین [که] دولت و مکنت داشت، و میل آن ملعون به دین ترسایی بود به سمرقند رسید. ترسایان سمرقند نزدیک آن [مغل] رفتند و مظلمه کردند که مسلمانان فرزندان ما را از دین ترسایی و متابعت عیسی علیه‌السلام به دین اسلام می‌برند... آن مغل فرمان داد تا آن جوان را که مسلمان شده بود حاضر کردند، و با او طریق لطف و مدارا و مال و نعمت درآمدند که از دین اسلام برگردد... چون جوان بر دین حق ثبات نمود، و به وعده و وعید آن جماعت گمراه التفات نکرد، آن ملعون فرمان داد تا آن جوان را سیاست کردند، و با دولت ایمان از دنیا نقل کرد رحمه‌الله.» (طبقات ناصری، همان ۲۱۵-۱۶) [برکا خان پس از شنیدن حال و روز، یا «انکار» «جماعت مسلمانان سمرقند»] «غضب حق بر طبیعت او استیلا یافت... [او] فرمان داد تا جماعت ترسایانی را که آن جنایت و تعدی کرده بود به قتل رسانند و به دوزخ فرستند.... آن طایفه‌ی بدبخت در کلیسا جمع شدند، به مغافصه ایشان را به یک‌جا فرود گرفتند، و همه را به دوزخ فرستاد و از خشت آن کلیسا را خشت باز کردند، و این انتقام به برکت صلابت آن پادشاه بود، در دین محمدی و ملت احمدی.» (طبقات ناصری، همان، ۲۱۶-۱۷) م.

۲. «سید شمس‌الدین روایت کرد، چون باتو درگذشت از وی پسری ماند، سرتاق نام، در غایت [ظلم و تعدی] و تعصب با مسلمانان. [سرتاق نمی‌خواهد به خدمت برکا خان برسد با این استدلال] که تو مسلمانی و من دین ترسایی دارم روی مسلمانان دیدن شوم [باشد]... چون آن حدیث ناصواب بدان پادشاه مسلمان برکا خان رسید [بر دل عزیزش حمل تمام آمد، به غایت متامل گشت و کوفته شد. فرمان داد تا به جهت او خرگاه نصب کردند در میان لشکرگاه

اما اسلام آوردن برکه در آن زمان منجر به اسلامی شدن اردوی زرین نشد. مبلغان مسیحی ــ اساساً لاتین اما ارتدوکس روسی هم بودند ــ تا قرن چهاردهم نیز به رقابت‌شان برای نفوذ در آن ادامه دادند. رقبای مهم آن‌ها ظاهراً مشایخ صوفیه بودند. زمانی در حدود ۱۳۲۰ یک مبلغ دومنیکن به نام ویلیام آدام رساله‌یی نوشت که افزایش فعالیت تبلیغی را در ناحیه‌ی ولگا می‌طلبید به این منظور که پاسخ‌گوی چالش نفوذ روزافزون مسلمانان آن‌جا باشد. ویلیام اسلام آوردن اوزبک خان فرمانروای اردوی زرین جوچی را، ــ که مسلمانان آسیای مرکزی این را دلیل اسلامی شدن اردوی زرین می‌دانند ــ به فعالیت فقرای صوفی نسبت می‌دهد که سلطان مملوک آن‌ها را فرستاده بود. او همچنین مدعی است که از نفس آن صوفیان بود که فرمانروای اردوی زرین «تازگی‌ها، همراه با بسیاری از تاتارها، شرورترین ساراسین‌ها شده است، دشمن و آزارگر مسیحیان.»[57]

حکومت مغول در عهد قوبیلای قاآن به بیش‌ترین پیچیدگی‌اش رسید. قوبیلای پس از مرگ مونگکه در ۱۲۵۹ ایل‌خان شد. نگرش آغازین قوبیلای به سنت‌های دینی آمادگی همیشگی مغولان بود برای هر چیزی که می‌شد به کار آید. مارکو پولو از او نقل می‌کند که می‌گفت «چهار پیامبرند که آن‌ها را می‌پرستند و همه‌ی جهان به آن‌ها احترام می‌گزارند. مسیحیان می‌گویند خدای آن‌ها عیسی مسیح بود؛ ساراسین‌ها محمد؛ یهودیان موسی؛ و بت‌پرستان شاکیه‌مونی بوُرخان، که او اولین کسی بود که او را خدا و به شکل بت نشان دادند؛ و من هر چهار را گرامی داشته حرمت می‌نهم، تا باشد که به یقین او را، که بزرگ‌ترین و در آسمان و راست‌ترین است، حرمت نهاده باشم و دست یاری به سوی او دراز می‌کنم.»[58]

به موضعی که در حوالی آن هیچ آفریده نباشد.... زنجیر در گردن خود کرد و [یک سر] زنجیر در [سر] خرگاه محکم گردانید و بر پای ایستاد و به تضرع هرچه کامل‌تر و ابتهال تمام‌تر [می] گریست و می‌زارید و می‌گفت: خداوندا! اگر دین محمدی و شریعت اسلام بحق است انصاف من از سرتاق بستان. سه شبانه روز هم برین منوال، بعد از اداء فرائض می‌زارید و می‌نالید، و تضرع می‌کرد، تا روز چهارم سرتاق ملعون [را] بدان منزل که رسیده بود اجل در رسید و حق تعالی درد شکم را بر وی موکل کرد، و به دوزخ رفت.» (طبقات ناصری، همان، ۲۱۷ـ۱۸) م.

همین‌طور خواند امیر، تاریخ‌نگار مسلمان، می‌گوید که «قبلاقاآن هر روز از وقت طلوع آفتاب تا هنگام چاشت به مهمات سلطنت می‌پرداخت. آن‌گاه علماء اسلام و احبار یهود و رهبانان ترسا و دانایان ختا در مجلس او مجتمع گشته به مباحثه و مجادله قیام می‌نمودند و او بر استماع مسائل عقلی و نقلی رغبت تمام می‌نمود و در زمان دولت خود فرمان فرمود که قرآن مجید و توریت [تورات] و انجیل و کتاب شاکمونی را به زبان مغولی ترجمه کردند.»[59] (همان، ص ۶۶)

مراقب بود که از رقابت‌های دینی در دربار دوری کند. رشیدالدین می‌گوید «و منصب فِن‌جان [چینی: پینگ جانگ [1]] پیش از این به اهل ختای می‌دادند و این زمان مغول و تاژیک و اویغور را نیز می‌دهند، و مقدم [فنجانان] را [شوْ] فنجان گویند.»[60] دیگر آن که بر طبق خواند امیر «عادت قبلاً قاآن چنان بود که پیوسته منصب وزارت را به چهار کس که در کیش موافق یکدیگر بودند تفویض می‌نمود تا به واسطه‌ی اختلاف در اعتقاد صورت وفاق میان ایشان روی ننماید و اموال دیوانی از خیانت مصون و محروس ماند.»[61] (همان، ص ۶۷)

اما به نظر نمی‌رسد که این سیاست بخصوص کارساز بوده باشد، چنان‌که از نمونه‌ی زیر معلوم می‌شود. رشیدالدین می‌گوید زمانی قوبیلای «وزارت به اویغوری [بودایی] دادند سنگه [3] نام؛ و مدت شش سال حل و عقد [ممالک] در دست او بود...» او دشمن مسلمانان بود. «اتفاقاً قاآن روزی از او چند دانه مروارید خواست. گفت ندارم. شخص دامغانی مبارک شاه نام در خدمت قاآن مقرب و مقبول‌القول بود و مترصد فرصت قصد سنگه. در آن حال عرضه داشت که سنگه خرواری مروارید و مرصعات در خانه دارد و من دیده‌ام. [سنگه را]... به یاسا رسانیدند.»[62]

1. P'ing-Chang

۲. جامع‌التواریخ، ص ۹۰۷.

3. Sanga

۴. همان، ۹۲ و ۹۲۳.

در ضمن بوداییان تبتی رقابت‌شان را با دائویی‌های چینی حفظ کردند، و سرانجام از نفوذشان استفاده کردند (از طریق رهروی به نام پگ‌پا[1]) تا قوبیلای قاآن را ترغیب کنند که دائویان را سرکوب کرده کتاب‌هاشان را در ۱۲۸۱ نابود کند؛ تنها متن دائویی که از این پاکسازی جان به در برد دائو ده جینگ[2] بود.[63] یک جنبه‌ی قابل توجه سیاست اداری قوبیلای بی‌اعتمادی او به چینیان بومی در خدمتش بود. اگرچه او دربارش را به چین برده بود و پایتخت تازه‌یی به نام خان‌بالیغ (بیجینگ / پکن کنونی) ساخته بود، اما در آغاز کار چندین خیانتی که از مشاورانش دیده بود او را بر آن داشت که بیش از پیش به بیگانگان، خصوصاً به مسلمانان، روآورد.[3][64] از آن‌جا که بیگانگان هیچ پایگاه حمایتی جز مخدومان مغول‌شان نداشتند، قوبیلای آنان را ثقه‌تر یافته بود.[64] همین‌طور، شاید، سرکوب کردن دائویان و کنفوسیوسی‌ها از سوی قوبیلای «به این قصد بود که چینیانی را که تابع سلسله‌ی مغول بودند از حمایت معنوی‌شان محروم کند.»[66]

معروف‌ترین چهره‌ی مسلمان در دربار قوبیلای وزیر دارایی بدنام او احمد بود،[4] که کارزار بیست ساله‌ی اخاذی او نفرت رعایای چینی قوبیلای و خارجیان هر دو را برانگیخت. مناسبات او خصوصاً با مقاماتیان بودایی و کنفوسیوسی ایل‌خان تلخ‌تر بود. وزیران چینی احمد را متهم به سودجویی می‌کردند و او با متهم کردن آنان به حیف و میل پاسخ می‌داد. سرانجام مخالفان چینی احمد به تحریک او از کار برکنار یا کشته شدند، یا به علل طبیعی مردند، یا با نفرت از مناصب‌شان استعفا دادند، که در نتیجه در ۱۲۸۰ قدرت احمد تقریباً بلامنازع

1. Phags-pa 2. Tao te Ching

۳. «پسرزاده‌ی سید اجل بخاری که بعد از یَلواچ در حضرت قوبیلای قاآن وزیر بود و قاآن ولایت قراجانگ به وی نوسامیشی کرده... چون نوبت پادشاهی به قوبیلای قاآن رسید... منصب وزارت به وی ارزانی داشت و پسرش ناصرالدین را به جای او به حاکمی ولایت قراجانگ فرستاد، و او مدت بیست و پنج سال وزارت کرد... و پیش از آن [فوت ناصرالدین] پسر ناصرالدین ابوبکر نام را که این زمان او را بایان فنجان می‌گویند به شهر زَیتون به حاکمی فرستاده بودند.» (جامع‌التواریخ، ۹۱۴ ـ ۱۵)

۴. امیر احمد فناکتی. م.

بود.[67] اما دو سال بعد، یک سردار چینی به نام چیان‌هوُ او را به قتل رساند.[1] قوبیلای چینی‌های بسیاری را که مظنون به دست داشتن در این دسیسه بودند به قتل رساند،[2] اما موقعی که خانه‌ی احمد را گشتند کاشف به عمل آمد که چه گنج بزرگی انباشته است، قاآن گفت نبش قبر کردند و جسد او را پیش سگان انداختند، یا به روایت مارکو پولو و رشیدالدین دستور داد که گردونه‌ها از روی آن بگذرند.[68][3]

به دنبال بی‌مهری قوبیلای، پس از مرگ احمد، نگرش او به جمعیت رعایای مسلمان‌اش محدودتر شده بود، و مثلاً دوباره منبع ذبح حلال مسلمانان را برقرار کرد.[69][4] رشیدالدین می‌گوید که سیاست‌های ضدمسلمانان، که شامل منع ختنه هم می‌شد، به تحریک یک مقام مسیحی صورت می‌گرفت به نام عیسی ترساکلمچی (چینی: آی سیوئه[5])، که رشیدالدین، او را متهم می‌کند که غلامان مسلمانان را به ترک اربابان‌شان تحریک می‌کرد. در نتیجه، او مدعی است که «حال چنان شد که اکثر مسلمانان ترک ولایت ختای کردند.»[70]

«دیگر چون ترسایان در زمان قاآن تعصب عظیم با مسلمانان می‌ورزیدند قصد کردند و عرضه داشتند که در قران آیتی هست که اُقتلوا المشرکین کافة،[71] به تقریری که قاآن از آن برنجید. فرمود که از کجا می‌گویید؟ گفتند مکتوبی در این باب از پیش اباقاآن آمده است. قاآن آن مکتوب بخواست و دانشمندان را طلب

۱. Ch'ian-hu «شخص ختایی، گاوُ فِنجان نام هم وزیر بود.» (جامع‌التواریخ، ۹۱۶)

۲. «و بزرگان و امرا را بفرستاد تا او را به تعظیم تمام دفن کردند.» (همان، ۹۲۰)

۳. «فرمود تا او را از گور برآورند و ریسمان در پای بسته بر سر چهارسوی بازار [بر دار] کشیدند و گردونه‌ها بر سر او می‌راندند.» (همان، ۹۲۰)

۴. «فرمود که مِن‌بعد مسلمانان و اهل کتاب گوسپند نکشند و به رسم مغول سینه شکافند؛... عیسی ترساکلمچی و ابن معالی و بندق که از جمله مفسدان و شریران و بدگوهران زمان خود بودند... غلامان مسلمانان را می‌فریفتند که چون ایغاقی [سخن‌چینی، جاسوسی] خواجه کنید شما را آزاد گردانیم... و حال چنان شد که اکثر مسلمانان ترک ولایت ختا می‌کردند...» (همان، ۹۲۱) همچنین حبیب‌السیر، ج ۳، ص ۶۴. م.

5. Ai-hsueh

داشت و از بزرگ ایشان بهاءالدین بهایی پرسید که این آیت در قرآن شما هست یا نه؟ گفتند بلی هست. گفت: چون خدا فرموده که کافران را بکشید چرا نمی‌کشید؟ جواب داد که هنوز وقت درنیامده و ما را دست نمی‌دهد. قاآن در خشم شد و فرمود که مرا باری دست می‌دهد؛ و فرمان داد تا او را به یاسا رسانیدند. ... مولانا حمدالدین سابق سمرقندی راکه قاضی بود طلب داشتند و از او همین سخن پرسیدند. او گفت: این آیت هست. قاآن فرمود که چرا نمی‌کشید؟ گفت خدای تعالی فرموده است که مشرکان را بکشند، اگر قاآن دستوری دهد بگویم که مشرک کیست. فرمود بگو. گفت تو چون نام خدای بر سر یَرلیغ [فرمان] می‌نویسی مشرک نباشی، مشرک کسی باشد که خدای را نداند و او را انباز گوید و منکر خدای تعالی بود. قاآن را به غایت خوش آمد....»[172] این پاسخ جان مسلمانان را در آن موقع نجات داد، اما محدودیت‌ها علیه آنان چند سال دیگر هم برقرار بود. در آن زمان عواید حاصل از تجارت مسلمانان سخت کاهش یافت، تا در ۱۲۸۷ قوبیلای ممنوعیت ذبح حلال را برداشت.[173]

این همان سال بود که در غرب، ایل خان اَرغون دومین سفارتش را به واتیکان فرستاد، این بار به سرپرستی ابن صوما، ترکِ نسطوری. ارغون در نامه‌اش به پاپ همان خواست قبلی را برای کمک اروپائیان در حمله به لوان و مصر تکرار می‌کند، و می‌گوید که اگر او در گرفتن اورشلیم موفق شود مسیحی خواهد شد.[74]

دسیسه و آشوب در سرزمین‌های ایل خان

اَرغون پسر اَباقا بود که او را در منابع چینی حامی مسیحیت نشان می‌دهند. در ۱۲۸۱ اباقا با دست‌گذاری[3] یابلاّهای سوم موافقت کرد، که او را نسطوریان به

۱. همان، ۹۲۲ ـ ۲۳. حبیب‌السیر، ص ۶۵.

۲. «عرضه داشت که تمامت تجار مسلمانان از این‌جا رفتند و از ولایاتِ مسلمانان بازرگان نمی‌آید و تمغاها [مالیات و عوارض] شکست و تنگسوق‌ها [جیزهای نادر و کمیاب] نمی‌آورند، جهت آن که هفت سال شد تا گوسپند نمی‌کشند؛ اگر فرمان شود تا بکشند، تجار آمد و شد کنند و تمغا تمام حاصل شود. در باب اجازت یَرلیغ شد.» (همان، ۹۲۲) م.

3. Ordination

جاثلیقی برگزیده بودند. یک ترک اونگوت به نام مار یابلاّها، از چین با ابن صوما به امید زیارت اورشلیم به غرب سفر کرده بود، و نسطوریان به خاطر بستگی‌های فرهنگی او با فرمانروایان جدید مغول او را به ریاست کلیسای‌شان برگزیده بودند. می‌گویند که سال بعد اباقا در مراسم عید پاک در بغداد شرکت کرده بود.[76] اما کمی بعد از آن اباقا مرد و برادرش تگودار[1] جانشین او شد که اسلام آورده و نام سلطان احمد گرفته بود. یکی از اولین کارهای خان جدید از کار برکنار کردن منجمان و طبیبان مسیحی و یهودی دربار ایلخان بود. علاوه بر این، «بتخانه‌ها، کلیساها و کنیسه‌ها را ویران، و به جای آن‌ها مساجد بنا کردند.»

دو تن از روحانیان عالی مقام شام، که به انتصاب مار یابَلاّهای اجنبی به مقام جاثلیق و ابن صوما به مقام ملازم کل حسد می‌بردند این اتهام را به سلطان احمد رساندند که آن دو ترک موافق جانشینی یکی دیگر از پسران اباقا، یعنی ارغون‌اند. کاشف به عمل آمد مدرکی که مار یابلاّها و ابن صوما را محکوم می‌کرد، نادرست است، اما موضع آنان آشکارا تا پیروزی ارغون بر سلطان احمد در ۱۲۸۴ همچنان متزلزل بود. موقعی که ارغون از دسیسه‌ی آن دو شامی شنید فرمان به قتل آنان داد؛ اما آنان با پا درمیانی مار یابلاها نجات پیدا کردند، او فقط خواست که آن دو از مقام‌شان برکنار شوند.[78]

در زمان سلطنت ارغون یک طبیب یهودی به نام سعدالدوله به مقام خزانه‌دار کل و بعداً به مقام وزیر اعظم رسید. بنابر منابع مسلمان «سعدالدوله آن ولایات را نیز به قرابتان خود تفویض می‌کرد و حقیقت حال آن‌که در زمان وزارت سعدالدوله تمامت مملکت در غایت معموری و آبادانی بود و هیچ‌کس از امرا و ملازمان ارغون خان بر رعایا و مزارعان در هیچ باب ظلم و تعدی نمی‌توانست نمود.»[79] (حبیب السیر، ج ۳، ص ۱۳۱)

به نظر می‌رسد که سعدالدوله اسماً اسلام آورده بود، اگرچه می‌گویند که

1. Tagüdar

قاآن را تحریک می‌کرد که مدعی پیامبری شود و دین نویی بنیاد نهد[1] «و رسوم و عادات پیشینه و قواعد و اطوار دیرینه را از عرصه‌ی جهان برانداخت.» در نتیجه‌ی این اندرز، اَرغون «حکم کرد که هیچ مسلمانی را در دیوان کار نفرمایند و آن طایفه را از آمدوشد اردو مانع آیند. سعدالدوله با ارغون خان قرار داد که کعبه را معبد اصنام بدنام گرداند و اهل اسلام و سایر فرق انام را از عبودیت رحیم رحمان به عبادت اوثان رساند.» (همان، ص ۱۳۲) سرانجام ارغون بیمار شد و گروهی از درباریان سعدالدوله را گرفته کشتند، و «روز دیگر سعدالدوله منحوس طالع منکوس‌اختر را از آب تیغ آتشبار شربت فنا دادند و مغول و مسلمان گلدسته صلوات طیباب به روضه‌ی ضیابخش ساکن خاک یثرب فرستادند و اولیای دین احمدی از خزانه‌ی لطف احدی قبای بقا پوشیدند.»[2][80] (همان، ص ۱۳۳)

در ۱۲۹۱ ارغون مرد و برادر کوچک‌ترش گیخاتو[3] جانشین او شد که به سبک همیشگی مغولان «همه‌ی ناراضیان دینی را در موضعش تأیید کرد و همه‌ی عقاید اصلی را، خواه از مسیحیان یا اعراب یا یهودیان یا از بت‌پرستان، گرامی داشت، و از هیچ‌یک جانبداری نکرد.»[81] اما هدایایی، به ارزش ۲۰۰۰۰ دینار به جاثلیق نسطوری بخشید. همچنین در مراغه، پایتخت ایل خان، بنای کلیسای جامع نویی را سفارش داد، که سال بعد دوبار از آن دیدن کرد. سرانجام گیخاتو بنای صومعه‌ی نویی را در شمال پایتخت سفارش داد؛ خلاصه، «هر چیزی را که مار جاثلیق دهنش را برای آن باز می‌کرد و آرزو می‌کرد او اجابت می‌کرد.»[82] پیامدهای این حمایت آشکار، در مناسبات او با مسلمانان این قلمرو به زودی نمودار شد.

۱. «و سعدالدوله از غایت شقاوت چند کرت به عرض ارغون خان رسانید که نبوت از چنگیزخان به حسب ارث و استحقاق به خسرو آفاق رسیده...» (همان، ص ۱۳۱-۱۳۲) م.

۲. «توکال و طغان به خیل‌خانه‌ی سعدالدوله رفتند و لشکریان آغاز تاراج کردند و خانه‌های مسلمانان و جهودان که در آن جا بودند به کلی غارتیدند و زمین‌های خیمه و خرگاه به جهت طلب دفینه بکاویدند» (جامع‌التواریخ، ۱۱۸۱) م.

3. Kaikatu

در ۱۲۹۵ گیخاتو را امرایش سرنگون کرده کشتند.[۱] شاهزاده بایدو[۲] به قدرت رسید، اما غازان برادر گیخاتو با او به مبارزه برخاست. غازان را تعمید داده مسیحی بار آورده بودند. اما، سردار بزرگ او، مردی به نام امیر نوروز، مسلمان بود و قول حمایت یک سپاه مسلمان را به او داد به شرط آن که غازان قول بدهد که پس از پیروزی بر بایدو اسلام می‌آورد. این به‌زودی تحقق یافت و غازان مسلمان شد.[۳]

گزارش‌های مسلمانان از این رویداد این را روشن می‌کند که بخشی از کشاکش دینی در قلمروهای ایل‌خانیان میان دو دسته از مغولان بود، یکی آن‌هایی که به اسلام گرویده بودند و دیگری آن‌هایی که نگرویده بودند: «و در آن روز فیروز قرب صدهزار مشرک متمرد مؤمن و موحد گردیدند و از ظلمت کفر و عبادت اوثان نجات یافته به انوار توحید و عرفان رسیدند.»[84] (همان، ص ۱۴۴)

اما ظرف چند ماه «طایفه‌یی از شاهزادگان و نوئینان... با یکدیگر اتفاق کرده قواعد پیمان را به غلاظ ایمان مؤکد گردانیدند که غازان خان و امیر نوروز را به هر نوع که توانند شربت شهادت چشانند و مساجد و معابد امت خیرالانام علیه‌الصلوة والسلام را کنایس و بیت‌الاصنام گردانند.»[85] (همان، ص ۱۴۷)

در این میان، در شرق، جانشین قوبیلای، تیمور قاآن، پسرعمویش آنَنده[۴] [نوه‌ی قوبیلای] (که باید بودایی بوده باشد) را به حکومت ولایت تنگقوت[۵] گماشت. جمعیت شهری آن‌جا تا حد زیادی مسلمان چینی بودند، در حالی که

۱. «برفتند و او را بگرفتند و به امرای عاصی سپردند تا او را هلاک گردانیدند.» (در سال ۶۹۴ ه.ق). (جامع‌التواریخ، ۱۲۰۱) م.

2. Baidu

۳. «غازان خان به موجب وعده‌ی که سابقاً به امیر نوروز کرده بود در حضور شیخ صدرالدین ابراهیم بن شیخ سعدالدین حموی کلمه‌ی توحید بر زبان رانده از روی اخلاص دین مبین نبوی را پذیرفت.» (همان، ص ۱۴۴). م.

4. Ananda

۵. «تنگقوت مملکتی بزرگ با طول و عرض است و به زبان ختایی آن را خوُاشی گویند، یعنی رودخانه‌ی بزرگ مغرب» (جامع‌التواریخ،همان، ۹۵۰) م.

مردم روستاها بت‌پرست مانده بودند. آننده عاشق زنی مسلمان می‌شود و اسلام می‌آورد و بیش‌تر ۱۵۰۰۰۰ سربازش را هم به مسلمان شدن وامی‌دارد.[۱] این باعث اصطکاک او با تیمور قاآن شد، که سعی می‌کرد او را به ترک اسلام وادارد.

«تیمور قاآن از آن حکایت به غایت برنجید و جیرقَلَنگ و جیرتَقُو را که برادران‌اند و مقدم قوشچیان، بفرستاد تا او را از طاعت و عبادت منع کنند؛ و مسلمانان را از پیش او باز دارند و بر سجده‌ی بت و بخور سوزانیدن در بتخانه تهییج کنند. آننده انکار کرد و نشنید... قاآن گفت: ترا آن راه دیو نمود. جواب داد که اگر مرا دیو راه نمود، غازان را که آقای من است که راه‌نمایی کرد؟... هر چند آننده از کودکی باز مسلمانی در خاطر داشت و می‌ورزید، لیکن غلو و مبالغه در آن باب وقتی کرد که شنید پادشاه اسلام غازان خلد مُلکُه مسلمان و موحد و پاک دین به یقین شده و در ایران زمین تمامت مغولان را مسلمان گردانیده و بت‌ها را شکسته[۲] و بت‌خانه‌ها را خراب کرده، او نیز به تقلید او در تقویت دین اسلام کوشید.»[۳۸۶] می‌توان تصور کرد که او نیز این کار را با دستاویزهای سفت و سختی انجام داد.

در همین زمینه‌ی تنش میان خود مغولان است که باید آزارها و سرکوب‌های نسطوریان را در غرب، که در منابع مسیحی آمده، ببینیم. بنا بر

۱. در جامع‌التواریخ از عشق و عاشقی آننده چیزی نمی‌گوید: «و پدر آننده منگ‌قَلان را چون فرزند کم‌تر می‌زیست، آننده را به مسلمانی ترکستانی مهتر حسن اَقتاجی نام سپرد تا بپرورد. و زن آن مرد زلیخا نام او را شیر بداد و بدان سبب مسلمانی در دل او راسخ و مستحکم شده و قرآن آموخته و خط تاژیکی به غایت نیکو می‌نویسد، و همواره روزگار او به طاعات و عبادات مصروف می‌گرداند، و قرب صد و پنجاه هزار لشکر مغول که به وی تعلق می‌دارد اکثر را مسلمان گردانید.» (همان، ۹۵۱)

۲. نویسنده این‌جا آورده «به احتمال قوی، بیش‌تر کلیساها را».

۳. جامع‌التواریخ، همان، ۹۵۱ ـ ۵۲.

تاریخ مار یابلاّها، [امیر] نوروز بود که این فرمان را صادر کرد: «کلیساها ریشه کن و محراب سرنگون و برگزاری عشای ربانی ممنوع خواهد شد، و ادعیه و اوراد، و نداهای دعوت به نماز محو خواهد شد؛ و سران مسیحیان، و سران جماعات [یعنی، کنیسه‌ها] یهودان و مردان بزرگ آنان برکنده خواهد شد.»

بی‌درنگ مسلمانان به کلیسای جامع مراغه ریختند و آن را غارت کردند و کشیشان را گروگان گرفتند. برخی را عریان کرده بستند؛ خود مار یابلاها را نگونسار کرده می‌زدند و در این حال اسیرکنندگانش او را ترغیب می‌کردند که دست از دین کشیده مسلمان شود. بالاخره هم برای آزادی او مسیحیان محلی ۵۰۰۰ دینار پرداختند. سرانجام هیتوُم شاه ارمنستان با ملازمان مسلح خاص خود دخالت کرد که غارت کلیساهای مراغه را متوقف کرده جمعیت را ساکت کند.[87] اما نوروز به اذیت و آزار مار یابلاها ادامه داد، و امر کرد که جاثلیق [مار یابلاها] هدایای نقدی گیخاتو را که به او بخشیده بود برگرداند.[88] از این گذشته، نوروز فرمان به ویران کردن کلیساهای تبریز و همدان داد. کلیساهای موصل و بغداد آزادی‌شان را خریدند، و مسلمانان قصر خلیفه را که هولاگو به بَطریَرک داده بود پس گرفتند، یک جامع نسطوری را بدل به مسجد کردند و استخوان‌های بطریرک مار مکیخا و مار دِنها[1] را از گور درآورده بردند.[89]

وقتی غازان شنید که چه مصائبی به سر مسیحیان آورده‌اند فرمان داد که آنان از جزیه معاف باشند و گفت که «هیچ یک از آنان نباید که از دین خود دست بردارند، و جاثلیق باید در وضعیتی باشد که به آن آمخته بوده است، و با او باید با احترامی در خور شأن‌اش رفتار کرد، و بر تخت خود فرمان خواهد راند و عصای قدرت را بر قلمروش نگه خواهد داشت.» علاوه بر این، ایل خان جدید به عنوان غرامت ۵۰۰۰ دینار برای مار یابلاها فرستاد.[90] اما تعجب‌آور نیست «به‌نسبت همان طور که شاه [غازان] کم [کم] به احترامی که به جاثلیق می‌گذاشت می‌افزود، به نفرتی که در دل‌های دشمنان او [جاثلیق] بود افزوده می‌شد، و

1. Denha

آن‌ها نقشه‌های بداندیشانه ساختند، و اخبار هر آن‌چه را که روی می‌داد... به نوروز می‌رساندند.»[91]

سال بعد «مردی، که او را شِناخ التیمور می‌خواندند به مراغه آمد، و خبر داد که با خود فرمانی آورده است به این مضمون هر که را که ترک مسیحیت نگفته و دین‌اش را انکار نکرده، باید کشت.»[92] این خبرها، اگرچه دروغ، به مسلمانان الهام بخشید که دور تازه‌یی از غارت کلیسای جامع را راه بیاندازند. در میان چیزهایی که بردند یک مُهر طلا و یک مهر نقره بود که اولی را مونگکه قاآن به بَطریَرک داده بود و دومی را ارغون.

سعی مقاماتیان محلی برای عدالت کردن خاطیان منجر به یک شورش عام شد که در آن جامع مسیحی سخت آسیب دید و بسیاری از راهبان کشته شدند. خود مار یابلاها با چند تن از یاران گریخته در خانه‌ی یکی از همسران مسیحی غازان به نام بُرگسین آرگی[1] پناه گرفتند.[93] موقعی که غازان، که در آن موقع در سفر بود، این واقعه را شنید، فرمان داد که مسلمانان مراغه را جمع کنند و شکنجه دهند تا هر آن‌چه را که به غارت برده بودند برگردانند، اما آن‌ها فقط «قسمت بسیار کوچکی از آن‌چه را که برده بودند برگرداندند، و باقی پیش‌شان ماند.»

کمی بعد در اَربیل، کردهای محل این حکایت را سر زبان‌ها انداختند که برخی از سربازان مسیحی غازان به آن‌ها حمله کرده و یکی از ریش‌سفیدان‌شان راکشته‌اند. بنابر تاریخ یابلاها «جنگ و به دنبال آن کینه و آشوب بالا گرفت، و شر به پا شد، و خشم و کینه‌ی تلخ در هر دو طرف افزون شد، یعنی در مسیحیان و در اعراب [یعنی، مسلمانان]. و طرفین برای یکدیگر دام گذاشتند و جنگ‌ها کردند.»[95] در این مدت غازان گرفتار فرونشاندن شورشی بود که نوروز در خراسان به پا کرده بود. در این میان، مسیحیان اربیل به ارگ فرار کرده و مسلمانان، که شمارشان خیلی بیش‌تر از آن‌ها بود، آن‌ها را محاصره کرده بودند. وزیران

1. Burgsin Argi

مسلمان غازان این وضع را به شکل یک آشوب مسیحیان نشان دادند. در پاسخ به این امر مار یابلاها به دربار آمد که مسأله‌ی مسیحیان محاصره شده را عرض کند. قاآن فرمان به آشتی میان مسیحیان و مسلمانان اربیل داد، که مسیحیان ناگزیر از پرداخت ۲۰۰۰۰ دینار غرامت شدند. اما به آنان اجازه داده شد که ارگ را در دست داشته باشند.[96]

میسیون‌های بعدی پاپ

اولین موفقیت‌های واقعی کلیسای لاتین در شرق مغولی ناشی از تلاش‌های یوحنا /جان اهل مونته کوروینو،[1] راهبی فرَنسیسکن بود که او را در ۱۲۹۰ به دربار مغول در خان‌بالیغ فرستاده بودند.

یوحنا متجاوز از چهار دهه‌ی بعد تا هنگام مرگش در ۱۳۲۸، یک نفس آیین کاتولیک را در میان مسیحیان گوناگون آن قلمرو، که در آن زمان شمارشان بسیار بود، بشارت داد. علاوه بر اجتماعات نسطوری ترک و مغول محلی، تعداد بزرگی از ارمنیان، اسلاوها، یونانی‌ها و مسیحیان دیگر را در اوایل قرن پس از پیروزی‌های مغولان به‌زور از اروپا و شرق مدیترانه به آن جا آورده بودند.

اولین اقدام بزرگ یوحنا این بود که شاه نسطوری اونگوت کورگوز کورِگن[2] («پرنس جورج») را، همراه با رعایایش، به سوی پاپ جلب کرد، اگرچه بعد از مرگ جورج کشیشان نسطوری محلی مردم را به دین اصلی‌شان برگرداندند. یوحنا همچنین در آلان‌های قفقاز که پیرو آداب ارتدوکس یونانی بودند و هم در ارمنی‌هایی که او زبان‌شان را در طی مأموریت قبلیش در ارمنستان آموخته بود نفوذ زیادی داشت. در ۱۳۰۷ خبرهای تلاش‌های یوحنا در چین به پاپ رسید، که در پاسخ او را نخستین اسقف اعظم خان‌بالیغ و بطریرک شرق کرد.

اما کشیشان نسطوری، که طبعاً یوحنا را رقیبی می‌دیدند که سعی می‌کند خود را به‌زور وارد یورت آن‌ها کند، همیشه سر راه او سنگ می‌انداختند. دست

1. John of Montecorvino
2. Korguz Kuregen

آخر کار را به جایی رساندند که او را متهم به شیادی کردند، و چنان که در بند زیر از دومین نامه‌اش که امیدوار بود به دست پاپ برسد، آمده چیزی نمانده بود که نابودش کنند:

> ... نسطوریان، که خود را مسیحی می‌خوانند اما به شیوه‌یی بسیار نامسیحی رفتار می‌کنند، در این خطّه‌ها چنان نیرومند شده‌اند که به هیچ مسیحی دیگری که آداب دیگری دارد اجازه نمی‌دهند جایی برای عبادت داشته باشد، حالا هر قدر کوچک هم که باشد، و جز عقیده‌ی خود هیچ آموزه‌ی دیگری را موعظه نمی‌کنند. زیرا که هرگز هیچ حواری یا شاگرد حَواریان به این خطّه‌ها نرسیده‌اند، و از این‌رو نسطوریان پیش‌گفته هم مستقیماً و هم با رشوه دادن به دیگران ستم‌های جانگداز بر من روا داشته می‌گویند که حضرت پاپ مرا نفرستاده، بل‌که جاسوس و ساحر و اغواکننده‌ی مردانم. و پس از چندی شهادت‌های دروغین درست کردند و می‌گویند که پیک دیگری باگنج بزرگی برای امپراتور فرستاده شده بود که من او را در هند کشته و هدایای او را دزدیده‌ام. و این دسیسه پنج سال دوام آورد، تا آن‌جا که مرا غالباً به داوری می‌کشاندند، و به خطر مرگی شرمسارانه می‌انداختند. اما، سرانجام، به حکم خداوند، امپراتور به بی‌گناهی من و به ماهیت بهتان‌زنندگان من پی برد، و با اعتراف برخی از آنان، آنان را با همسران و فرزندان‌شان اخراج کرد.[97]

نبرد یوحنا برای ایمان کاتولیک در چین مغول‌ها نبردی یک‌تنه بود، و او در نامه‌اش مدعی است که اگر فقط دو یا سه کشیش کاتولیک دیگر داشت که موضع او را در مقابل نسطوریان تقویت کنند شاید در کاتولیک کردن خود قاآن

هم موفق شده بود.[98] در واقع، به نظر می‌رسد که یوحنا حتا از حمایت اندرو اهل پروگیا / فریگیه،[1] هموطن ایتالیایی فرنسیسکن و پیرو نظری‌اش، محروم بود، که این شاید به خاطر شکافی بود که در آن زمان میان معنویان[2] و اجتماع در فرقه وجود داشت.[99]*

روشن است که امپراتور مغول به اِعمال بردباری‌اش ادامه داد، و این در میان روحانیان فرقه‌های گوناگونی که در قلمرو او فعالیت می‌کردند ناشناخته بود. اندرو ناخواسته این اختلاف را خلاصه کرده می‌گوید «در این امپراتوری پهناور در واقع مردانی از هر ملتی که زیر آسمان هست و از هر فرقه‌یی وجود دارند؛ و همه مجازند که موافق فرقه‌ی خود زندگی کنند. زیرا که این عقیده‌ی آن‌ها، یا باید بگویم خطای آن‌هاست که هر کسی بنا بر فرقه‌ی خودش رستگار می‌شود.»[100]

همین‌طور پرِگرین،[3] که پاپ او را با اندرو فرستاده بود که یوحنا را در مقام اسقف اعظم متبرک کنند، گزارش می‌دهد که در حکومت مغولان، راهبان کاتولیک اجازه داشتند که برای بوداییان و حتا در مساجد مسلمانان موعظه کنند،[101] اگرچه اندرو می‌پذیرد که «هیچ یک از یهودان و ساراسین‌ها [به مسیحیت] نگرویدند» و «بت‌پرستان [بوداییان] خیلی‌هاشان تعمید داده شدند، اما پس از تعمید چندان به‌جد به شیوه‌های مسیحی نمی‌چسبند.»[102] با این‌همه، برآورد کرده‌اند که یوحنا در طی سال‌هایی که در چین بود در حدود ده هزار نفر را به آیین کاتولیک درآورد، که بیش‌ترشان از فرقه‌های گوناگون مسیحی بودند.[103]

در ۱۳۳۶ آلان‌های خان‌بالیغ به پاپ نامه نوشتند و تقاضا کردند که جانشینی برای یوحنا بفرستد، که هشت سال بود مرده بود. گفته‌اند که آلان‌ها به

1. Andrew Perugia
2. Spiritual

* «معنویان» راهبان فرانسیسکن بودند که دلبستگی آن‌ها را به فقر زیاده‌روی دانستند. آن‌ها قواعد فرانسیس قدیس را جایگزین قواعد پاپ کرده بودند. مراجع کلیسای کاتولیک در آوینیون بگومگوهایی داشتند و سرانجام هم از مراسم آن کلیسا رانده شدند. (مؤلف)

3. Peregrine

کسی نیاز داشتند که بتواند در برابر روحانیت نسطوری بایستد همان طور که یوحنا ایستاده بود.[104] اگرچه فرستاده‌ی پاپ هرگز به چین نرسید، یک سفارت پاپی به سرپرستی یوحنای مارینیولی[1] که از طریق جاده‌ی ابریشم آسیای مرکزی سفر می‌کرد به آن‌جا رسید.

آنان در طول راه شاهد آثار ستم‌ها و آزارهایی بودند که مسلمانان، به دنبال اسلامی شدن مغول‌های غربی، بر اجتماعات مسیحی آسیای مرکزی روا می‌داشتند.

آنان در آلمالیق فهمیدند که فرمانروای جغتایی، نومسلمانی به نام علی سلطان، سال پیش میسیون فرنسیسکن را آن‌جا از میان برداشته بود.[105] مارینیولی و همراهان به خان‌بالیغ رفتند و سه سال آن‌جا ماندند. او مدعی بود که در طی این مدت «با یهودان و سایر فرقه‌ها مجادلات باشکوه بسیاری» به‌پا کرده است. به نظر می‌رسد که یهودان، مانند نسطوریان و مسلمانان، بخصوص پیکره‌ها و شمایل قدیسان کاتولیک را موهن و مایل به بت‌پرستی می‌دیدند.

مارینیولی که راه دریا را برای سفر بازگشت به اروپا انتخاب کرده بود، در شهر بندری زیتون تا آن اندازه توقف کرد که سفارش ریختن دو ناقوس کلیسا را بدهد، که در وقت وداع آن را به نشانه‌ی اهانت در محله‌ی مسلمانان گذاشته بود. مارینیولی که در ۱۳۵۳ به آوینیون رسید نامه‌یی از ایل‌خان برای پاپ آورد که او در آن از پاپ خواسته بود که فرنسیسکن‌های بیش‌تری به چین بفرستد. اما این موقعی بود که طاعون سراسر اروپا را روفته بود و هیچ میسیون کاتولیک دیگری تا قرن شانزدهم به شرق فرستاده نشد.

سیاست به ثمر نرسیده

اگرچه برخی شاهان مغول گهگاه به این یا آن دین قلمروهاشان گوشه‌ی چشمی داشتند، اما سیاست کلی آنان بر این بود که سعی کنند میان سنت‌های گوناگون

1. John Marignolli

توازنی برقرار کنند تا هر یک بتواند تا آن جاکه می‌شود در خدمت آنان باشد. این سیاست، به صورت‌های گوناگون به نمایندگان هر سنتی اجازه می‌داد که باور کنند زمام رقیبان‌شان را در دست دارند و می‌توانند مصون از مجازات علیه آنان دست به هر کاری بزنند، که این به مقدار عظیمی از ویرانی و خونریزی منجر شد.... در عمل مغولان امیدی نداشتند که با پیروان دین‌های مختلف به تساوی رفتار کنند، چون تا التفاتی به یک گروه می‌کردند حس مهم بودن آن گروه باد می‌کرد و همین به خشم دیگران دامن می‌زد.

در واقع، بردباری و توجهی که مغولان به هر یک از دین‌های بزرگ قلمروشان نشان داده‌اند به اثرات نامطلوبِ تنش‌ها و رقابت‌های موجود میان آنان دامن می‌زد، و مسیحیان که پایگاه‌شان در داخل جامعه‌ی استپ در آغاز حکومت مغول بیش از پایگاه مسلمانان و بوداییان بود، قربانیان نهایی داغ شدن این کشاکش بودند. اما هرگاه که به بازنگری گذشته می‌نشینیم می‌بینیم که مغولان سرانجام به‌ناچار می‌بایست دین اکثریت را در هر حوزه‌یی از امپراتوری رو به تجزیه‌شان بپذیرند، مثلاً آیین بودا را در شرق و اسلام را در غرب، و از منابع آن زمان معلوم می‌شود که این تا چه حد ناشی از بخت و اقبال این یا آن شخصیت بود.[107] به نظر می‌رسد که پگپا وزیر [تبتی] قوبیلای قاآن، به تنهایی ابزاری در کسب حمایت برای شکل تبتی آیین بودا [در چین] بود که اگر چنین نمی‌بود شاید هرگز نشانی از آن در قلمرو شرقی امپراتوری به جا نمی‌ماند. دست کم تا آغاز قرن چهاردهم، جهت رویداد در غرب تماماً نامعلوم بود.

فصل هفتم

دیگر بوته‌ی گدازی در کار نیست

وقتی‌که پرتغالی‌ها و هلندی‌ها و انگلیسی‌ها رویارویی‌های‌شان را با تمدن آسیایی در دریا آغاز کردند، نقش دو هزار ساله‌ی جاده‌ی ابریشم در انتقال سنت‌های فرهنگی پایان گرفت. یک شکل عامیانه‌ی اسلام، که فرقه‌های صوفیه‌یی مانند نَسَویه و نقشبندیه آن را می‌گرداندند، نیروی دینی مسَلطِ سراسر آسیای مرکزی بود، که حتا به آخرین سنگرهای بت‌پرستی[1] استپیِ چادرنشینان می‌رسد. در قرن شانزدهم آن بوته‌ی گداز دینی که جاده‌ی ابریشم تأثیرات گوناگونش را در آن می‌ریخت دیگر وجود نداشت.

پایان مسیحیت در آسیای مرکزی قرون وسطا

گرایش تاریخ‌نگاران به این بوده که از سرِ این مسأله که مسیحیت دقیقاً چه‌گونه و کی در آسیای مرکزی از میان رفت خیلی ساده بگذرند. گزارش‌های جدید که بازتابی‌اند از تصویر شعر قرن شانزدهمی کریستوفر مارلو،[2] به نام تیمورلنگ کبیر، غالباً دیگر تعبیر کوتاه و تندی از معلولی که علت آن خود تیمور بود به دست نمی‌دهند، که او به «غزا» می‌رفت تا همه‌ی رقبای دینی‌اش را ریشه‌کن کند.

تاریخ‌نگار معروف فرانسوی، رنه گروسه[3] نمونه‌ی آن کلیشه‌ی اروپایی در این ارزیابی است که تیمور «از روی تقوا می‌کشت. او نماینده‌ی ملغمه‌ی بربریت

۱. Paganism، این‌جا مقصود از بت‌پرستی همان شمنیسم و آنیمیسم است، نه آیین بودا. (مؤلف)

2. Christopher Marlowe

3. René Grousset

مغول و تعصب اسلامی است که شاید در تاریخ بی‌سابقه بوده است، و نماد آن شکل پیشرفته‌ی کشتار ابتدایی است که در آن قتل به خاطر ایدئولوژی انتزاعی صورت می‌گیرد، یعنی به منزله‌ی یک تکلیف و یک رسالت مقدس.»[1]

اگرچه شرح‌حال نویسان تیمور پیروزی‌های او را بر فرمانروایان مسیحی قفقاز، مثل «کفار» گرجستان، نوشته‌اند،[1] اما به «غزا»های ضد مسیحی او در آسیای مرکزی هیچ اشاره‌یی نمی‌کنند.[2] در واقع، اسقف اعظم دومینیکن سلطانیه در ایران، جان/یوحنای دوم، می‌نویسد که تیمور «به مسیحیان آزار نمی‌رساند ــ خصوصاً به لاتین‌ها ــ و آن‌ها را به‌خوبی می‌پذیرد؛ بازرگانان خصوصاً مجازند که برای داد و ستد هر کجا که می‌خواهند بروند و عبادت کنند مثل این که در جهان مسیحیت بودند.»[3]

درست است که مورخان تیمور او را «غازی» خواندند، اما زمینه‌ی این لقب یا کشمکش‌هایی است با فرقه‌های مسلمان رقیب یا با «مشرکین» مثل گروه‌های ناسازگار چادرنشین‌های استپ‌ها که سر راه فعالیت‌های او در زمینه‌ی ساخت امپراتوری سخت سنگ می‌انداختند.[4] مسیحیت، که دهه‌های پیش حامیان مغولش را از دست داده، دیگر هیچ‌گونه تهدید سیاسی به‌شمار نمی‌آمد و احتمالاً نباید تیمور را نگران کرده باشد. از سوی دیگر، برای تیمور نورسیده‌ی سیاسی، از قبیله‌ی نومسلمان برلاس،[2] سنی‌گری درست‌اندیش یک ابزار تبلیغی بود که باید علیه رقبا، چه مسلمان چه شمنی، به کار برده شود.[3,5]

شاید تا زمان تیمور دیگر هیچ مسیحی در آسیای مرکزی نمانده بود. از کتیبه‌های سنگ قبرهای نسطوری معلوم می‌شود که اجتماعات «هفت‌آب» (قزاقستان جنوبی) را طاعون سال ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ از میان برده بود.[6] در آن وقت

۱. حبیب‌السیر، همان، ۳۹۶.

2. Barlas

۳. «با توجه به حضور طولانی آیین نسطوری در میان اقوام استپ، ناممکن نیست که برخی از رقبای چادرنشین تیمور بستگی‌های مسیحی داشته باشند، اما هیچ‌جا این منابع این امر را صراحتاً به‌عنوان یک عامل ذکر نمی‌کنند.» (مؤلف)

جِنکشی[1] فرمانروای جغتایی، که به مبلغان کاتولیک رومی اجازه داده بود که از اروپا بیایند و در قلمرو او تبلیغ کنند، در دسیسه‌های خانوادگی کشته شد. جانشین او نومسلمانی به نام علی سلطان بود که از روی غیرت قتل عام‌های اسلامی را ترغیب کرد که در آن‌ها همه‌ی مبلغان کاتولیک کشته شدند. به احتمال قوی نسطوریان محلی نیز آماج این قتل عام‌ها بودند، خصوصاً از موقعی که خیلی‌هاشان در حکومت جنکشی از مناصب حکومتی برخوردار بودند.[7]

یکی از آثار سیاست‌های تیمور قطعاً این بود که منزلت طبقات برگزیده‌ی مسلمان، مثل علمای دین و مرشدان صوفی را تحکیم می‌کرد. تیمور این کار را به چند طریق می‌کرد، با دادن اقطاعات و پایگاه‌های مالیِ معاف از مالیات، و وقف کردن موقوفاتی به شکل بنا، که هم شامل مساجد و مدرسه‌های دینی می‌شد و هم شامل بازارها، املاک، یا تسهیلاتی مثل آب برای آبیاری و مانند این‌ها.

تولیت این موقوفات می‌توانست با حفظ شرط‌هایی در دست خانواده‌ها بماند که درآمد و موقعیت آنان را نسل‌ها تضمین می‌کرد. در عهد جانشینان تیمور چندین خاندان از علمای دین، اولیای اقتصادی خیلی از شهرهای جاده‌ی ابریشم شدند، از جمله سمرقند و بخارا.

به نظر می‌رسد که در چین، پس از پایان حکومت مغولان در ۱۳۶۸، مسیحیت از همنشینی با آن سلسله‌ی بیرون‌رانده رنج برده باشد. مسیحیان اونگوت، کرایت و قبایل دیگر ترک و مغول برای همیشه از حمایت هرگونه قدرتِ همدل با سنت‌های‌شان محروم ماندند. به نظر می‌رسد که در طی زمان، مسیحیان استپ‌ها بیش از پیش برای برآورده شدن نیازهای معنوی‌شان به لاماهای بودایی رومی‌آوردند. در آغاز قرن بیستم، مبلغان کاتولیک اروپایی حس می‌کردند که آنان پژواک‌های یک سنت گم‌شده‌ی مسیحی (تعمید، اعتراف، تدهین نهایی) را در میان برخی گروه‌های مغول، مثل اِرکوُت‌های[2] اوردوس[3] در مغولستان داخلی یافتند.[8]

1. Jenkshi 2. Erkut 3. Ordos

«شکست» مسیحیت در جاده‌ی ابریشم

مسیحیت بیش از یک هزاره بخشی از فرهنگ دینی جاده‌ی ابریشم بود اما سرانجام به طرز غریبی اندک نشانی از آن به جا ماند. سوای سرزمین دور افتاده و از نظر سیاسی بی‌اهمیتِ اونگوت در شمال چین، دیگر هیچ کشوری زیر فرمان نسطوریان نبود که حتا بشود آن را با اثرات کوتاه‌مدت حمایت دولتی که مانویت در قرن نهم از آن برخوردار شده بود مقایسه کرد. تا قرن چهاردهم این سنت محو شده و دیگر چندان نشانی از آن باقی نمانده بود، حال آن‌که در مناطق حیاتی اسلام در آسیای غربی و افریقای شمالی، اجتماعات بزرگ مسیحی حتا تا امروز هم باقی مانده‌اند، از جمله نسطوریان در عراق شمالی و ایران. چرا سرنوشت آن‌هایی که در آسیای مرکزی بودند به گونه‌یی دیگر رقم خورده بود؟

این مسأله‌یی است که تاریخ‌نگاران مسیحی را ـ که کمابیش منحصراً تاریخ مسیحیت آسیایی را نوشته‌اند ـ دل‌مشغول و غالباً نگران کرده است. لحن آن‌ها سوگواره است، لحن وعده‌یی است که وفا نشده است. بسیاری از تبیینات‌شان بر «کیفیت» مسیحیت متمرکز است که آن را یا فقط بدعت می‌بینند (از دید مسیحیان غربی) یا در بهترین حالتش، سطحی می‌شمارند. نسطوریان به این متهم بودند که نوکیش می‌پذیرند بی آن‌که مطمئن باشند که مسیحیت در زندگی آن نوکیشان یک واقعیت معنوی است.»[9]

آیین نسطوری در میان اقوام استپ در حواشی تمدن جاده‌ی ابریشم موفق‌تر بود تا در مراکز شهری، و همین سبب شد که آن را دینی با «تمدن پایین» بنامند.[10]

این قضاوت‌ها قبلاً هم در گزارش‌های قرون وسطایی ویلیام روبروک و یوحنا مونته‌کوروینو دیده می‌شود، که از بسیاری جهات رنگ تصورات غربی از نسطوریان را در شرق بنا نهاد. مسیحیان غربی مدام نسطوریانی را نیز که تمایل فرقه‌یی داشتند متهم می‌کردند، گویی کاتولیک‌های رومی قرون وسطایی تا حدی در همکاری صادق‌تر بودند (و بنا بر گزارش‌های روبروک و مونته‌کوروینو، چنین نبودند).

گزارش‌های متأخرترِ دوراندیش‌تر پیچیدگی عقیده‌ی مسیحی را یادآور

شده‌اند، که به‌نظر نمی‌رسد که اقوام استپ هرگز به‌طور کامل در آن چیرگی یافته باشند، و نیز به ماهیت بیگانه‌ی بسیاری از مفاهیم مسیحی در محیط آسیای مرکزی اشاره کرده‌اند.[11] اما آیین بودا نه پیچیدگی‌اش کم‌تر بود و نه لزوماً، دست‌کم در ابتدا، با ذهنیت‌های مردم آسیای مرکزی یا چین سازگارتر؛ این آیین می‌بایست دیگرگون شود. مسیحیت نیز در شرق استحاله پیدا کرده بود، با این‌همه باز نتوانست پا سفت کند.

جنبه‌یی که بر آن تأکید نشده فقدان یک مجموعه‌ی نیرومند نسطوری است که بر تجارت نظارت کند. حتا جایی که رسماً از آیین نسطوری حمایت و در برابر آن بردباری نشان داده می‌شد، مثلاً در شاهنشاهی ساسانی، باز بازرگانان آن هرگز از آن نوع امتیازات ترجیحی برخوردار نشدند که فرمانروایان بودایی یا مسلمان جاده‌ی ابریشم به اعضای سنت‌های‌شان می‌دادند. تنها استثنای این قاعده در حکومت برخی از مغولان بود، و آن وقتی بود که سیاست‌های حمایت از نسطوریان با واکنش ضد مسیحی مسلمانان نتیجه‌ی معکوس داد.

توفیقات مهم مبلغان نسطوری در مسیحی کردن مردم آسیای مرکزی در میان اقوام استپ بود، که خود شرکت‌کنندگان حاشیه‌یی نظام تجاری جاده‌ی ابریشم بودند. با توجه به تغییر چشمگیر در شیوه‌ی زندگی و ارزش‌هایی که اغلب مستلزم پذیرش یک سنت فرهنگی دینی است، شاید از «توفیق» مسیحیت در آسیا تعجب کنیم که بیش از دو هزار سال، به رغم عواملی که پیش از این به آن‌ها اشاره کردیم، بالید، نه آن که بر «شکست» فرجامین آن مویه کنیم.[12]

آخرین اجتماع مانوی

مانویت، که در چین به «دین نور» (مینگ جیائو[1]) معروف است، به دنبال زجر و آزارهای ۸۴۱ تا ۸۴۶ زیرزمینی شد و باقی ماند. در آن زمان یک آموزگار مانوی به نام هوُلوُ[2] (شاید ترکی اوُلوُغ[3]، به معنی «بزرگ») از پایتخت در چانگ آن به

1. Ming Chiao 2. Hulu 3. Ulugh

فوُجو[1] در ولایت جنوب شرقی فوُچیان[2] سفر کرد، که آن‌جا پیروانی پیدا کرد. مارکو پولو در مسیر سفرهایش در قرن سیزدهم با این اجتماع مانوی روبه‌رو شد، اگرچه او آن‌ها را به اشتباه مسیحی پنداشت.[13]

یک سنت چینی می‌گوید که لائو زه،[3] که معروف است بنیادگذار آیین دائو است، به غرب سفر کرد و آن‌جا به شکل انار درآمد؛ قرن‌ها بعد یک ملکه‌ی ایرانی این میوه را خورد و از آن بار برداشت و مانی پیامبر را به جهان آورد. بنا بر این سنت، مانی تعالیم لائوزه و بودا را یگانه کرد.[14] همین امر به مانویان چینی یاری کرد که معابدشان را دائویی و دین‌شان را مکتبی از آیین دائو نشان دهند. این استراتژی نشان داد که در توانایی بخشیدن به مانویت برای ماندن در دوره‌ی فرمانروایان سونگ مفید است، چون که اینان دین بیگانه را با سوءظن نگاه می‌کردند و معابد مانوی را غیرقانونی اعلام کرده بودند.[15] حتا با این احوال در دوره‌ی سونگ غالباً از مانویان بد می‌گفتند، و آن را «اهریمن‌پرستان گیاهخوار» می‌خواندند ــ متأسفانه واژه‌نگاره‌ی اول آوانویسی چینی نام مانی، مو،[4] به معنی «اهریمن» است.[16]

این فرقه را، مثل مسیحیان در روم دوره‌ی بت‌پرستی، به چشم تهدید نگاه می‌کردند نه به دلیل باورهایش بل‌که به خاطر ماهیت سری‌اش.[17] زجر و آزار آنان در دوره‌ی مغولان کاهش یافت چون که آنان مانویان را در حوزه‌ی اختیارات اسقف نسطوری قرار داده بودند.[18] اما سلسله‌ی مینگ که در قرن پانزدهم مغولان را بیرون راند، مانویان چین را یک بار دیگر به زیرزمینی شدن کشاند.

به رغم این تهاجم تازه این دین تا اواخر قرن هفدهم در فوُچیان ماند،[19] و نشانه‌های آن تا امروز هم باقی است. یک معبد مانوی در تسائوآن[5] مانده، در حدود پانزده میلی جنوب شهر جدید چیوآن‌جو،[6] بندر بزرگ قرون وسطایی که نزد غربیان به زَیتون معروف است. این بقعه حاوی یک پیکره‌ی سنگی است که

1. Fu-chou
2. Fu-ch'ian
3. Lao Tzu / Lao Zi
4. Mo
5. Ts'ao-an
6. Ch'uan-chou

در نظر اول چنین می‌نماید که بودا باشد؛ اما در بررسی دقیق‌تر، از ویژگی‌های بسیار آن پیداست که مانی پیامبر است. از این گذشته، کتیبه‌یی در حیاط هست که می‌گوید «مانی، بودای روشنایی.»[20] اخیراً در همان نزدیکی ظروف غذاخوری با کتیبه‌های مانوی از خاک درآورده‌اند.[21] بنا بر یک گزارش، امروزه هنوز از معبد تسائوآن استفاده می‌شود. پیرزنان پارسا مجاور آن‌اند و در آن عبادت و از نقش برجسته‌ی مانی مراقبت می‌کنند، و [آن را] تصویر بودا شاکیه‌مونی به شمار می‌آورند.»[22]

اسلامی شدن بیش‌تر شرق

سپاه چنگیزخان اتحادی از قبایل ترک و مغول بود که او موفق شده بود در مدت کوتاهی آن‌ها را به فرمان خود درآورد، [به اصطلاح، آن‌ها را «ایل کند»] پس از مرگ چنگیز امپراتوری پهناوری که او بنیاد نهاده بود آهسته‌آهسته فرایند طولانی تجزیه را آغاز کرد. در سراسر سال‌ها، دهه‌ها، و قرن‌های بعد، این گروه‌های عشیره‌یی با هم دسته شدند و دوباره جدا شدند که پاسخگوی نیازهای زمان و مکان باشند، خواه نیاز به دفاع از خود در برابر تهاجم قبیله‌های دیگر خواه راه انداختن ایلغار به دولت‌های واحه.[23]

آرزومندان قدرت غالباً اسلام می‌آوردند با این تلاش که اقتدارشان را در میان بازرگانان و شهرنشینان دیگر استحکام بخشند، اما این روال گاهی نتیجه‌ی عکس می‌داد، چنان که خیلی از چادرنشینان استپ‌ها با چنین نودینان خصومت می‌ورزیدند.[24] بنا بر تاریخ رشیدی، در نیمه‌ی قرن پانزدهم نومسلمانی به نام تغلغ تیمور چغتایی، هر یک از ملازمانش را که از مسلمان شدن خودداری می‌کرد می‌کشت: [تغلغ و مرشد معنویش] «سپس بر آن شدند که برای اشاعه‌ی اسلام، با تک‌تک امیران گفتگو کنند، و این باید برای آنان که این ایمان را پذیرفته‌اند خوب باشد، اما آنان که [از قبول اسلام] سر باز زده‌اند باید به‌مثابه‌ی مشرک و بت‌پرست کشته شوند.»[125]

۱. محمد حیدر دوغلات. تاریخ رشیدی. چون متن تاریخ رشیدی در دسترس نبود عبارت انگلیسی ترجمه شد. م.

بعداً، پس از آن که یک داعی شکننده‌ی صوفی به‌طور معجزه‌آسایی جنگجوی مشهوری را در یک نبرد تن به تن شکست داد، «مردم فریادهای بلند تحسین سر دادند، و در آن روز ۱۶۰۰۰۰ تن سر تراشیدند و مسلمان شدند.»[26]

در آخرین دهه‌ی قرن چهاردهم، کوچک‌ترین پسر تُغلغ تیمور و جانشین آینده‌ی او، به نام خیرخواجه «غزای ختای بر عهده گرفت» (این‌جا ظاهراً «ختای» به معنی ناحیه‌ی تاریم است). او شهر قراخوجه و تورفان را در جاده‌ی ابریشم فتح کرد «و ساکنانش را بر آن داشت که مسلمان شوند، حالیه آن را دارالاسلام خوانند.»[27]

محمدخان، پسر خیرخواجه، به نوبه‌ی خود سیاست اجبار کردن رعیت به مسلمان شدن را ادامه داد. می‌گویند او این سیاست را چنان با قدرت دنبال کرد «که در عهد مبارک او اکثر قبائل مغول اسلام آوردند.»

این تلاش‌ها ظاهراً با مقاومتی روبه‌رو شد، زیرا که «همه می‌دانند که او متوسل به چه اقدامات سختی شده بود تا مغولان را به صورت مؤمنان به اسلام درآورد. اگر، مثلاً مغولی دستار نمی‌بست، میخ نعل اسب را به سرش می‌کوبیدند: و رفتاری از این قسم رایج بود.»[28]

گروه‌هایی که امروزه به قزاق و قرقیز معروف‌اند، و نام دو جمهوری کنونی در آسیای مرکزی از آن‌ها گرفته شده، آخرین این اتحادهای عشیره‌یی همیشه در تغییر بودند که مسلمان شدند. گروه دیگری که مؤلفه‌ی این اتحاد بود، قلموق / قلمقاق‌های[1] مغول بودند، که هرگز مسلمان نشدند بل‌که آیین بودا را پذیرفتند.

نام قرقیز (قزاق‌های کنونی پیش از قرن بیستم به این نام معروف بودند؛ و قرقیزهای کنونی را «قراقرقیز» می‌خواندند) نخستین بار در منابع اسلامی قرن دهم در اشاره به فاتحان شهر آق‌سو (سپیدآب) در ناحیه‌ی هفت‌آب قزاقستان جنوبی آمده است.[29]

در گزارش‌های چینی آمده که کاروان‌های مسلمان هر سه سال یک بار از

1. Qalmaq

کوُچَه ابریشم به این قبیله می‌بردند. اما بیش‌تر قرقیز /قزاق باید از این گروه یکجانشین‌شو جدا مانده باشند، چون که منابع مسلمان آن‌ها را تا میانه‌ی قرن شانزدهم کافر می‌دانستند.[30] یکی از چنین منابعی قرقیزها را «پدید آورنده‌ی همه‌ی فتنه‌های مغولستان» می‌داند و توضیح می‌دهد که «آن‌ها هنوز کافرند، و عداوت آنان با اسلام از این‌جاست.»[31]

مسلمان دیگری، که در ۱۵۸۲ می‌نویسد، این طور جرح و تعدیل می‌کند که «آنان نه کافرند نه مسلمان.»[32]

یک نویسنده‌ی قرن هفدهمی می‌گوید قرقیزها بت می‌پرستند و مسلمان «حقیقی» نیستند.[33] از این جملات آخری می‌توان فهمید که قوم مورد بحث برخی اعمال، نمادها و واژگان اسلامی را پذیرفته، و در عین حال بسیاری از میراث دینی سنتی‌اش را حفظ یا «اسلامی» کرده بود. این در واقع همان آمیزش سنت‌هاست که امروزه می‌توان در میان این اقوام یافت.

آن محتوای اسلامی که این قبایل استپ‌نشین در طی قرن‌ها بلافاصله قبل و بعد از دوره‌ی مغول جذب کردند، تا حد زیادی منسوب به کار داعیان صوفی بود، مثل احمد یَسَوی (۱۱۶۷ ـ ۱۱۰۳)، نجم‌الدین کبری (ف: ۱۲۲۱)، و مریدان‌شان، که غالباً آنان را صاحب کرامات می‌دانستند، مثل مسیحیان و دیگرانی که پیش از آن‌ها بودند، غالباً نقشی را به عهده می‌گرفتند که به‌طور سنتیِ شمن‌ها آن را پر می‌کردند. گاهی عقیده بر این بود که آنان مثل شمن‌ها می‌توانند پرواز کنند.[34] امروزه هم در میان قزاق‌ها می‌توان شمن‌هایی را یافت که با استفاده از قرآن، خط عربی و مانند این‌ها آیین‌های سنتی شمنی را به کار می‌بندند.[35]

همیشه «کرامات» ترفند موفق داعیان در میان اقوام استپ بود، و کم بودند مرشدان صوفی که بنابر سیره‌هاشان دست کم پس از مرگ صاحب قوه‌ی معجزه یا قوه‌ی شفابخشی نبوده باشند.[36]

این بطوطه، سیاح قرن چهاردهم می‌گوید که چادرنشینانِ حوالی سمرقند

[تاتارها] حتا پیش از مسلمان شدن به زیارت قبر قثم بن عباس (عموزاده پیامبر که در ۶۷۶ شهید شد) می‌رفتند که «در نتیجه‌ی علامات معجزه‌یی که از او شاهد بودند برکت بیابند.»[37][1]

به نظر می‌رسد که برخی مشایخ به عنوان یک شیوه‌ی تضمین نفوذشان دست به فریب لفظی هم می‌زدند. این بطوطه نقل می‌کند که کبک[2]، که از ۱۳۰۹ تا ۱۳۲۶ در ماوراءالنهر فرمانروای اردوی سفید چغتایی بود از واعظی به نام بدرالدین میدانی می‌پرسد که مسلمانان ادعا می‌کنند که همه‌چیز در قرآن هست، بگو آیا اسم من در آن هست. واعظ در پاسخ گفت: بله. کلام اوست «فی اَیّ صورة ماشاء رَکّبَک» در نتیجه‌ی این زبان‌بازی کِبک «التفات بزرگی به او نشان داد و به قدر مسلمانان افزود.»[38][3]

وعاظ صوفی، مثل وعاظ نسطوری و مانوی پیش از خود، معمولاً به استپ‌ها به عنوان بخشی از مأموریت‌های تجاری سفر می‌کردند. از این‌رو، چادرنشینانی که بیش‌تر اندیشه‌ی تجاری داشتند باید در دعوت صاحب‌کرامت این داعیان فوایدی دیده باشند که از قبول دست کم مقدار کافی از سنت دینی ـ فرهنگیِ بازرگانان مبتنی بر شهر برای ایجاد مناسبات تجاری خوب عایدشان می‌شد.

نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگاران اروپایی، سازندگان مفهوم جاده‌ی ابریشم، عموماً متفق‌اند که این مفهوم در قرن شانزدهم معنی‌اش را از دست داد. نبودِ مرجعیت سیاسی متحد کننده سبب شد که در آسیای مرکزی تجارت دشوارِ دور برّیِ کالاهای نفیس پیوسته کم‌تر امکان‌پذیر باشد،[39] اگرچه تجارت کالاهای ضروری همچنان در منطقه فعال بود.[40]

۱. ابن بطوطه، سفرنامه. ترجمه محمد علی موحد. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران ۱۳۳۷: ۳۸۴.

2. Kebek

۳. همان، ص ۳۷۵.

در عوض، تجارتِ دشوار دور خود را همراه با محور جدیدی که هند را در بخش جنوب شرقی با قدرت نوظهور روسیه در شمال غربی مرتبط می‌کرد از نو همسو کرد.[41] دست کم، مردم بخش غربی آسیای مرکزی توانستند در سراسر قرن‌های هفده و هجده نقش‌شان را به عنوان واسطه‌های میان امپراتوری‌های تزاری و مغول [=گورکانی هند] حفظ کنند. هندوها روز به روز نقش مهم‌تری بازی می‌کردند؛ اینان در سراسر ایران و آسیای مرکزی اجتماعات تجاری بنا نهادند و شبکه‌های‌شان تا مسکو و آمستردام گسترش یافت.

در طی قرن نوزدهم، امپراتوری‌های بریتانیا و روسیه در آسیای مرکزی همگرا شدند، و آن را به منطقه‌ی میان‌گیر محض تبدیل کرده جریان تجارت را یکباره، البته به خاطر جریان آرام قاچاقچیان، بستند. چینی‌ها شروع کردند به سفت کردن خِفت‌شان به گردن ترکستان شرقی، و آسیا را به صورت یک کیک [شیرینی] استعماری سه تکه کرد. در بیش‌تر قرن بیستم اقوام آسیای مرکزی جدا از هم و زیر رژیم‌های بیگانه زیسته‌اند؛ فقط در دو دهه‌ی گذشته مرزهای استعماری اندک‌اندک و آهسته از نو باز شدند و تماس‌های تجاری و فرهنگی جاده‌ی ابریشم کم‌کم از سرگرفته شد.*

از دید فرهنگ دینی، آسیای مرکزی قرن شانزدهم یکی از آن نواحی جهان اسلام بود که بیش از همه اسلامی شده بود، اسلامی‌تر از مناطق حیاتی عرب و ایرانی آسیای غربی و مصر، که در این یکی حتا تا امروز نیز اقلیت‌های غیراسلامی مبهمی باقی مانده‌اند. فقط افریقای شمالی، که آن نیز به نسبت منطقه‌ی حیاتی تمدن حاشیه‌یی اسلامی است، تقریباً از نظر درجه‌ی اسلامی شدن با آسیای مرکزی رقابت می‌کند.

گفته‌اند که این پارادوکسِ آشکار را می‌توان با این حقیقت توجیه کرد که

* «مقصود از مرزهای استعماری، قلمروهای استعماری انگلیس و روس است که ملت‌های آسیایی را، از میانه‌ی قرن نوزدهم تا اواخر قرن بیستم (با فروپاشی امپراتوری اتحاد شوروی)، از یکدیگر جدا می‌کردند.» (مؤلف)

آسیای مرکزی از مراکز دین‌های رقیب مثل مسیحیت دور بود، و نهادهای دینیِ از پیش موجود آن ضعیف بودند، و ارتباط آن با مرجعیت دینی مرکزی دشوار بود یا اصلاً ارتباطی در کار نبود.[42] اما این تبیین از پاسخ گفتن به برخی سؤالات طفره می‌رود. مثلاً چرا مسیحیت در هند شمالی باقی ماند و چه‌گونه مانویت در فوُچیاَن دیری به شکل یک هویت متمایز در میان دریای دین عامیانه‌ی چینی حفظ شد؟

یک تبیین بدیل دیگر، که مانع سازگاری با تبیین قبلی نیست، این است که اقوام آسیای مرکزی تقریباً به‌طور کامل، مستقیم یا نامستقیم، به تجارتی وابسته بودند که در دست مسلمانان بود. این حتا در مورد چادرنشینان قزاق و قِرقیز که آخرین اقوامی بودند که مسلمان شدند صادق است. همین طور اسلامی شدن در نواحی دیگر جهان موقعی به کامل‌ترین شکل بود که به مستقیم‌ترین صورت به جاده‌های تجاری در دست مسلمانان متصل شده باشد، مثل سواحل افریقا و جنوب شرقی آسیا. برعکس در هند و اسپانیا که اکثریت‌های غیراسلامی داشتند، وابستگی اقتصاد محل آن‌طور که تعمیم داده‌اند به تجارت دشوارِ دور نزدیک نیست.

اجبار مستقیم حداکثر یک جنبه‌ی کوچک اسلامی شدن جاده‌ی ابریشم بود. عامل بزرگ، که عوامل دیگر از آن برگرفته شده‌اند، همان اولین و آخرین درگیری مسلمانان در تجارتِ دشوارِ دور بود.

داستان دین‌های جاده‌ی ابریشم بخشی از تاریخ پهناورتر گفتگوی فرهنگ‌هاست، گفتگویی که با فعالیت‌های کسانی امکان‌پذیر شد که مهارت‌های تجاری کافی و حس ماجراجویی داشتند که به طرز سودآوری بر دشواری‌های عظیم و خطرات سفر در مرکز قاره‌ی پهناور اوراسیا غلبه کنند.

یادداشت‌ها

فصل اول

1. See Morris Rossabi, "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade," in James Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World 1350-1750*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 351-370; also Niels Steensgard, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Company and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago: University of Chicago Press, 1974. A number of scholars have recently sought to revise the conventional view of decline in overland trade during this period; see, for example, Muzaffar Alam, "Trade, State Policy and Regional Change: Aspects of Mughal-Uzbek Relations, c.1550-1750," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37 (1994), pp. 202-227, and Robert McChesney, *Central Asia: Foundations of Change*, Princeton, NJ: Darwin Press, 1996, pp. 53-54, note 3.
2. See Peter Hopkirk, *The Great Game*, Tokyo: Kodansha International, 1992.
3. Laszlo Torday, *Mounted Archers: The Beginnings of Central Asian History*, Durham: Durham Academic Press, 1997, p. 91.
4. John Noble Wilford, "New Finds Suggest Even Earlier Trade on Fabled Silk Road," *New York Times*, March 16, 1993, pp. C1, C8.
5. Francesco de Balducci Pegolotti, *La Pratica della Mercatura*, in Henry Yule and H. Cordier, eds. and trs., *Cathay and the Way Thither*, 4 vols., London: Hakluyt Society, 1937 [1913-16].
6. By the fifth century even silk was not making the complete trip from China, as it was being produced in Iran, India, and eventually the Byzantine Empire (Xinru Liu, *Silk and Religion*, Delhi: Oxford University Press, 1996, p. 9).
7. See Peter Hopkirk, *Foreign Devils on the Silk Road*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1984 [1980].
8. Sir Aurel Stein, *The Ruins of Desert Cathay*, 2 vols., New York: Dover, 1987 [1912], v. 2, p. 194.
9. Albert von le Coq, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien:* v.2, *Die manichäischen Miniaturen*, Berlin: D. Reimer, 1913.
10. D. S. Margoliouth, "An Early Judeo-Persian Document from Khotan in the Stein Collection, with Other Early Persian Documents," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1903), pp. 735-761; B. Utas, "The Jewish-Persian Fragment from Dandan-Uiliq," *Orientalia Suecana* 17 (1968), pp. 123-126.
11. A. V. W. Jackson, H. W. Bailey, W. B. Henning, I. Gershevitch, and Mary Boyce in England, and W. Bang, A. von Gebain, W. Sundermann, P. Zieme, and H.-J. Klimkeit in Germany, have been some of the major contributors to this effort.
12. See, for example, Jerry Bentley, *Old World Encounters*, New York: Oxford University Press, 1993 and Philip Curtin, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

13. See Xinru Liu, *Ancient India and Ancient China: Trade and Religious Exchanges, AD 1-600*, Delhi: Oxford University Press, 1988, especially pp. 68-69.
14. Gavin Hambly, *Central Asia*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1967, p. 7.
15. The travels of the Japanese pilgrim Ennin (793-864) have been translated by Edwin O. Reischauer as *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, New York: Ronald Press, 1955.
16. Bentley, *Old World Encounters*.
17. On Africa see Mervyn Hiskett, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, pp. 100, 108; and J. S. Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, New York: Praeger, 1968, pp. 38-40. On Indian Ocean trade see André Wink, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World*, vol. 1, Leiden: Brill, 1990, especially pp. 25-85, and K. N. Chaudhuri, *Asia Before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
18. For a fictionalized portrait of a Sogdian merchant's world in the eighth century, see Susan Whitfield, *Life Along the Silk Road*, London: John Murray, 1999, pp. 27-54.
19. See the studies in G. L. Semenow, *Studien zur sogdischen Kultur an der Seidenstraße*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.
20. Stein, *Ruins*; v. 2, pp. 114-115; Frantz Grenet and N. Sims-Williams, "The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters," *Transition Periods in Iranian History* (*Studia Iranica*, cahier 5), Paris, 1987, pp. 101-122.
21. Stein, *Ruins*, v. 2, p. 186.
22. See Richard Frye, *The Golden Age of Persia*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1975, pp. 150-174.
23. See Richard Frye, *Bukhara: the Medieval Achievement*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1997 [1965].
24. See Donald Leslie, *The Survival of the Chinese Jews*, Leiden: Brill, 1972, pp. 18 ff.
25. Abu Nasr Ahmad Qubawi, preface to Abu Bakr Muhammad Narshakhi, *Tarikh-i Bukhara*, tr. R. N. Frye, *History of Bukhara*, Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1954, p. 1.
26. Sergei P. Poliakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1992, especially pp. 59-75. For many Poliakov, a lifelong member of the communist party, is a suspect source. However, while one is well-advised to be mindful of his ideological biases, no other scholar has had access to or amassed comparable data for the people and period he studies.
27. Richard Eaton, *The Sufis of Bijapur, 1300-1700*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, pp. 155-174.
28. Peter Bryder, ". . . Where the Faint Traces of Manichaeism Disappear," *Altorientalische Forschungen* 15/1 (1988), pp. 201-208; Bryder, "Cao'an Revisited," *Research Into China Overseas Communication History* 16/2 (1989), pp. 35-42.

فصل دوم

1. René Grousset, *The Empire of the Steppes*, tr. Naomi Walford, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970, p. ix.
2. See, for example, Georges Dumézil, *Mythe et Epopée*, 3 vols., Paris: Gallimard, 1968-1973; also J. P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London: Thames and Hudson, 1989.
3. Joseph Fletcher, "The Mongols: Ecological and Social Perspectives," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/1 (1986), p. 31.

4. B. A. Litvinskii, "Prehistoric Religions: The Eurasian Steppes and Innet Asia," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 11, p. 517.
5. Litvinskii, "Prehistoric Religions," pp. 517-18.
6. See David W. Anthony and Nokolai B. Vinogradov, "Birth of the Chariot," *Archaeology* 48/2 (1995), pp. 36-41; and David W. Anthony and Dorcas R. Brown, "The Origins of Horseback Riding," *Antiquity* 65 (1991), pp. 22-38.
7. Old Iranian *Saka*, Greek *Scythai* (Scythian), and Sogdian *Sughde*, as well as the biblical Hebrew *Ashkenaz* (via Assyrian *Askuzai*) appear all to derive from **skuza*, an ancient Indo-European word for archer; cf. English "shoot" (Torday, *Mounted Archers*, pp. 248-280).
8. Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Sélincourt, rev., A. R. Burn, New York: Penguin, 1972, pp. 291-295 (Book 4: 71-72, 75, 65); Peter Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, p. 49.
9. Herodotus, *Histories*, pp. 127-128 (2: 215-216).
10. Herodotus, *Histories*, p. 289 (4: 59). Herodotus treats the Massagatae and the Scythians as separate peoples, but they were both Saka groups.
11. Ruth Meserve, "Inner Asian Religions," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 7, p. 241.
12. Herodotus, *Histories*, pp. 278-279 (4: 24). See also E. D. Phillips, "The Argippaei of Herodotus," *Artibus Asiae* 23 (1960), pp. 124-128.
13. A large number of Indo-European mummies have recently been discovered in western China, some as much as three thousand years old. See Elizabeth Wayland Barber, *The Mummies of Urumchi*, New York: Norton, 1999; Victor Mair, "Prehistoric Caucasoid Corpses of the Tarim Basin," *Journal of Indo-European Studies* 23/3-4 (1995), pp. 281-307.
14. Meserve, "Inner Asian Religions," p. 241.
15. On the persistence of horse sacrifice see J. A. Boyle, "A Form of Horse Sacrifice Amongst the 13th- and 14th-century Mongols," *Central Asiatic Journal* 10 (1965), pp. 145-150.
16. See the overview of these ongoing disagreements in Mary Boyce, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992, pp. 1-26.
17. After decades of scholarly speculation, the hallucinogenic component in *haoma/soma* has been identified as harmaline. See David Flattery and Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Berkeley: University of California Press, 1989.
18. Although in modern Persian *div* means "demon," the original positive character of the *daevas* survives in later Iranian names, such as the Sogdian Devashtic and the Persian Divdad.
19. Shahin Bekhradnia, "The Tajik Case for a Zoroastrian Identity," *Religion, State and Society* 22/1 (1994), p. 109.
20. For example, Jamsheed Choksy, *Conflict and Cooperation: Muslim Elites and Zoroastrian Subalterns in Medieval Iranian Society*, New York: Columbia University Press, 1997, p. 4.
21. On Achaemenid religion, see M. Schwartz, "The Religion of Achaemenian Iran," in Ilya Gershevitch, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 2, *The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 664-697.
22. Janos Harmatta, "Religions in the Kushan Empire," in *History of the Civilizations of Central Asia*, v. 2, Paris: UNESCO, 1994, p. 315.
23. K. Maurer Trinkhaus, "Mortuary Ritual and Mortuary Remains," *Current Anthropology* 25/5 (1984), p. 677.

24. A. Christensen, "Die Moschee Makh in Buhara," *Orientalische Litteraturzeitung* 7 (1904), pp. 49-51.
25. Behistun inscription, column 5; cf. Richard Frye, *The Heritage of Central Asia*, Princeton: Markus Wiener, 1996, p. 83.
26. W. B. Henning, "A Sogdian God," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28/2 (1965), p. 251.
27. Henning, "A Sogdian God," p. 247.
28. Henning, "A Sogdian God," p. 251; Grenet and Sims-Williams, "The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters."
29. Schwartz, "Religion of Achaemenian Iran," p. 681.
30. Allen H. Godbey, "From Persia to China," in William C. White, ed., *Chinese Jews*, 2nd edition, New York: Paragon, 1966, pp. 136-137.
31. Irene Franck and David M. Brownstone, *The Silk Road*, New York: Facts on File, 1986, p. 63.
32. Itzhak Ben-Zvi, *The Exiled and the Redeemed*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1957, p. 67; Julius Brutzkus, "Bukhara," *Encyclopaedia Judaica*, Berlin, 1929, vol. 4, p. 1126.
33. L. Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers: A Study of the Radanites*, London: Goldston, 1948, p. 51.
34. David Law, *From Samaria to Samarkand*, Lanham, MD: University Press of America, 1992.
35. V. A. Livshits and Z. I. Usmanova, "New Parthian Inscriptions from Old Merv," in Shaul Shaked and Amnon Metzer, eds., *Irano-Judaica III*, Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1994, pp. 99-105.
36. Jacob Neusner, "Jews in Iran," in Ehsan Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 912.
37. See Shaul Shaked, "Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.," in W. D. Davies and Louis Finkelstein, eds., *Cambridge History of Judaism*, v. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 308-325; David Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence," *History of Religions* 6 (1966), pp. 183-216.
38. See, for example, Gedaliahu G. Stroumsa, "A Zoroastrian Origin to the *Sefirot*?" in Shaked and Metzer, eds., *Irano Judaica III*, pp. 17-33.
39. Shaul Shaked, "Iranian Functions in Esther," *Irano-Judaica*, Jerusalem: Ben-Zvi, 1982, pp. 292-303.
40. James Russell, "Zoroastrian Elements in the Book of Esther," in Shaked and Metzer, eds., *Irano-Judaica II*, Jerusalem: Ben-Zvi, 1990, pp. 33-40.
41. Almut Hintze, "The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and its Iranian Background," in Shaked and Metzer, eds., *Irano Judaica III*, pp. 34-39.
42. David Flusser, "Hystaspes and John of Patmos," in Shaul Shaked, ed., *Irano-Judaica*, Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1982, pp. 12-75.
43. Carsten Colpe, "Development of Religious Thought," in Ehsan Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 831-833.
44. Shaked, "Iranian Influence," p. 324.
45. Quoted in Leslie, *Survival of the Chinese Jews*, p. 3.
46. Michael Pollock, *Mandarins, Jews and Missionaries*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1980, pp. 255-256.
47. Pollock, *Mandarins*, p. 257.
48. Wilford, "New Finds."

49. Leslie, *Survival*, p. 4.
50. Rudolf Loewenthal, *The Jews of Bukhara*, (Central Asian Collectanea, no. 8), Washington, D.C., 1961, p. 6.
51. Victor Mair, "Old Sinitic *M'ag, Old Persian Magus, and English 'Magician,'" *Early China* 15 (1990), pp. 27-47.
52. Homer H. Dubs, "Taoism," in H. F. MacNair, ed., *Philosophy and Religion*, Berkeley: University of California Press, 1946, pp. 286-287.
53. Iwamoto Yutaka, *Bukkyo setsuwa kenkyu, v. 4: Jigoku meguri no bungaku*, Tokyo: Kaimei shoten, 1979, pp. 184-199; cited in Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 24.
54. See, for example, Ts'un-yan Liu, "Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in pre-T'ang China," in *Selected Papers from the Hall of Harmonious Winds*, Leiden: Brill, 1976, pp. 2-55.

فصل سوم

1. His dates have been posited variously as 624-544, 563-483, or 448-368 BCE; current consensus is that at least part of his life was in the fifth century BCE.
2. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 74.
3. The Theravada tradition has been questioned on this point; see Richard Gombrich, *Theravada Buddhism*, London: Routledge, 1988, p. 133.
4. On various traditional accounts of the schism, see Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, Louvain: Peters Press, 1988, pp. 274-292.
5. Harvey, *Introduction to Buddhism*, pp. 74-75.
6. Ge Ling Shang, personal communication, 1998.
7. Paul Harrison, "Searching for the Origins of the Mahayana: What Are We Looking For?" *The Eastern Buddhist* 28/1 (1995), pp. 56, 67.
8. Sasaki Shizuka, "A Study on the Origin of Mahayana Buddhism," *The Eastern Buddhist* 30/1 (1997), pp. 79-113.
9. Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge, 1989, pp. 277-278, note 7.
10. Williams, *Mahayana Buddhism*, p. 49.
11. Paul Harrison, "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahayana," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10/1 (1987), p. 80.
12. Williams, *Mahayana Buddhism*, p. 5.
13. Hsüan-tsang, *Records of the Western Countries* (*Ta T'ang Si Yu Ki*), in Samuel Beal, tr., *Buddhist Records of the Western World*, New Delhi: Oriental Reprints, 1969 [1884], vol. 1, pp. 47-48.
14. See J. Harmatta, "Sino-Indica," *Acta Antiqua* 12/1-2 (1964), p. 4. The inscriptions speak of spreading the *dharma*, however, not Buddhism per se.
15. Janos Harmatta, "Religions in the Kushan Empire," in *History of the Civilizations of Central Asia*, v. 2, Paris: UNESCO, 1994, p. 314.
16. On the interaction between Iranian and Greek religious ideas, see Colpe, "Development of Religious Thought."
17. Hsüan-tsang, *Records*, v. 1, p. 139.
18. Sally Hovey Wriggins, *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, Boulder CO: Westview, 1996, p. 68.

19. B. A. Litvinskii and I. R. Pichikian, "The Hellenistic Architecture and Art of the Temple of the Oxus," *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 8 (1994), pp. 47-66; Harmatta, "Religions in the Kushan Empire," p. 314.
20. I. B. Horner, tr., *Milinda's Questions*, 2 vols., London: Luzac & Co., 1969; Lamotte, *History of Indian Buddhism*, pp. 419-426. See also A. K. Narain, *The Indo-Greeks*, London: Oxford University Press, 1957.
21. Guitty Azarpay, "A Jataka Tale on a Sasanian Silver Plate," *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 9 (1995), pp. 99-125.
22. Ronald E. Emmerick, "Buddhism in Central Asia," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 2, p. 401.
23. A. D. H. Bivar, in Gavin Hambly, *Central Asia*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 47; cf. Stein, *Ruins*, v. 2, p. 414.
24. Harmatta, "Religions in the Kushan Empire," pp. 317-318.
25. Oskar von Hinüber, "Expansion to the North: Afghanistan and Central Asia," in Heinz Bechert and Richard Gombrich, *The World of Buddhism*, London: Thames and Hudson, 1984, p. 104.
26. Jan Nattier, "The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis," in Alan Sponberg and Helen Hardacre, eds., *Maitreya, the Future Buddha*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, p. 46, note 60, citing Przyluski.
27. Ronald E. Emmerick, "Buddhism Among Iranian Peoples," in Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, pp. 955-956; Lamotte, *History of Indian Buddhism*, pp. 498-499.
28. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, pp. 668-75.
29. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, pp. 677-8.
30. Litvinsky, "Buddhism in Central Asia," p. 25.
31. Litvinsky, "Buddhism in Central Asia," p. 25. It has been suggested that the name "Bukhara" is originally derived from "vihara," which could indicate that a Buddhist temple once stood there.
32. Emmerick, "Buddhism Among Iranian Peoples," p. 960.
33. See G. Koshelenko, "The Beginnings of Buddhism in Margiana," *Acta Antiqua Academiae Scientarum Hungaricae* 14/1-2 (1966), p. 182.
34. David Utz, "Arshak, Parthian Buddhists, and 'Iranian' Buddhism," paper presented at the conference "Buddhism Across Boundaries: The Sources of Chinese Buddhism," Hsi Lai University, 3-6 January 1993; and Takayasu Higuchi, "Buddhist Ruins of West Turkestan," *Bukkyoshigaku Kenkyu* 27/1 (1984), pp. 119-141 (in Japanese).
35. Mariko Namba Walter, "Buddhism in Western Central Asia," paper presented at the American Historical Association annual conference, Seattle, WA, January 1998, pp. 1, 3.
36. Litvinsky, "Buddhism in Central Asia," p. 25.
37. Walter, "Buddhism in Western Central Asia," p. 7.
38. Walter, "Buddhism in Western Central Asia," p. 8.
39. Mariko Namba Walter, "Mahayana and Hinayana in Central Asian Buddhist History: The Nature of Buddhism in Chinese Turkestan," paper presented at the Association for Asian Studies annual conference, January 1997, pp. 5-6.
40. Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden: Brill, 1959, p. 26.
41. Zürcher, *Buddhist Conquest*, p. 27.
42. Harrison, "Who Gets to Ride in the Great Vehicle?" p. 68; Harrison, "The Earliest Chinese Translations of Mahayana Sutras: Some Notes on the Works of Lokaksema," *Buddhist Studies Review* 10/2 (1993), pp. 135-177; and Harrison, "Searching for the Origins of the Mahayana," p. 55.
43. Zürcher, *Buddhist Conquest*, p. 35.

44. Walter, "Buddhism in Western Central Asia," p. 4.
45. Mariko Namba Walter, "Tokharian Buddhism in Kucha: Buddhism of Indo-European Speakers in Chinese Turkestan before the 10th century C.E.," unpublished paper.
46. Higuchi, "Buddhist Ruins of West Turkestan." I thank Mariko Walter for this reference.
47. Walter, "Buddhism in Western Central Asia," p. 6.
48. Emmerick, "Buddhism Among Iranians," pp. 960-961.
49. Jan Nattier, "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism," *Numen* 37/2 (1990), pp. 195-219.
50. He may have been the one responsible for introducing into India the popular Heart Sutra as well. Jan Nattier, "The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?" *International Journal of Buddhist Studies* 15/2 (1992), p. 180.
51. Antonino Forte, "An Ancient Chinese Monastery Excavated in Kirgiziya," *Central Asiatic Journal* 38/1 (1994), pp. 41-57.
52. Chou Yi-liang, "Tantrism in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945), pp. 241-332.
53. Bentley, *Old World Encounters*, p. 97.
54. Fa-hsien, *Buddhist Country Records* (*Fo Kwo Ki*), in Beal, tr., *Buddhist Records*, v. 1, pp. xxiii-lxxxiii.
55. Sung-yün, *Buddhist Books in the Western Countries*, in Beal, tr., *Buddhist Records*, v. 1, p. xciii.
56. Chang-yueh, "Preface," in Beal, tr., *Buddhist Records*, v. 1, p. 6. Chang claims Hsüan-tsang translated all of these texts, but this is unlikely.
57. For reasons that are not clear, local Muslim governors occasionally did permit Buddhist missions to transit their territories in Central Asia. Often, however, the missionaries were robbed or detained. Jan Yün-hua, "Buddhist Relations Between India and Sung China," *History of Religions* 6 (1966), pp. 142-143.
58. Hui-li, *Life of Hsuan-tsang*, tr. Yung-hsi Li, Peking: The Chinese Buddhist Association, 1959, p. 46.
59. Hui-li, *Life of Hsuan-tsang*, p. 47.
60. No incontrovertibly Buddhist remains have been unearthed in Sogdiana proper, in contrast to areas to the south of the Hissar Mountains, where they abound.
61. B. A. Litvinsky, "Buddhism in Central Asia," p. 50.
62. Narshakhi, *History of Bukhara*, p. 23.
63. G. Uray, "Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries," *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 10 (1983), pp. 407, 421. On the Ladakh paintings, see Hans-Joachim Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden: Brill, 1982; on the inscriptions, see Nicholas Sims-Williams, *Sogdian and Other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, 2 vols., London: School of Oriental and African Studies, 1989-92.
64. See Christopher I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

فصل چهارم

1. Quoted in S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2nd ed., Tübingen: Mohr, 1992, p. 98.
2. Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 302, quoted in Samuel H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, San Francisco: Harper, 1992, p. 197.

3. See Moffett, *Christianity in Asia*, pp. 51-53.
4. Alphonse Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*, Manchester: Manchester University Press, 1925, pp. 7-8.
5. Mingana, *Early Spread of Christianity*, p. 4.
6. Neusner, "Jews in Iran," in Ehsan Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 914.
7. Bedjan, *Acta Martyrum* 2: 351; quoted in Moffett, *Christianity in Asia*, p. 142.
8. Abu Rayhan Biruni, *Chronology of Ancient Nations*, tr. E. Sachau, Lahore: Hijra International, 1983 [1879], p. 282.
9. Mingana, *Early Spread of Christianity*, p. 74.
10. Emile Benveniste, "Le Vocabulaire Chrétien dans les Langues d'Asie Central," *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 85-91.
11. Nicholas Sims-Williams, "Syro-Sogdica I: An Anonymous Homily on the Three Periods of Solitary Life," *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), p. 441.
12. Sims-Williams, "Syro-Sogdica," p. 443.
13. Mingana, *Early Spread of Christianity*, p. 9.
14. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, p. 228.
15. See Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964. The term "shaman" comes from the Tungus language; the Turkish word is *qam*, and the Mongolian *bö'e*. Medieval Muslim sources use the Arabic term *kahin* (as in Hebrew).
16. Mingana, *Early Spread of Christianity*, pp. 11-12; Erica C. D. Hunter, "The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007," *Zentralasiatische Studien* 22 (1989-91), p. 160.
17. J. A. Boyle, "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages," *Folklore* 83 (1972), pp. 184-93.
18. Mingana, *Early Spread of Christianity*, p. 12.
19. Mingana, *Early Spread of Christianity*, p. 13.
20. Hunter, "The Conversion of the Kerait."
21. Mingana, *Early Spread of Christianity*, p. 15.
22. See Edward H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*, Berkeley: University of California Press, 1962.
23. Kazuo Enoki, "Nestorian Christianism in Medieval Times," *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà*, Rome: Academia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 72-73.
24. Paul Pelliot, "Les influences iraniennes en Asie Central et en Extrême-Orient," *Revue d'Histoire et de Littérature Réligieuses* 3/2 (1912), p. 108.
25. Schafer, *Golden Peaches*, p. 50.
26. Schafer, *Golden Peaches*, pp. 53-4.
27. Ibn Nadim, *Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture* (*Fihrist al-'ulum*), tr. B. Dodge, 2 vols., New York: Columbia University Press, 1970, pp. 836-837.
28. The Mandaeans survive to this day in small communities throughout southern Iraq and Iran.
29. W. B. Henning, "Mani's Last Journey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1939-42), pp. 941-953.
30. Jacob Neusner, "Rabbi and Magus in Third-century Sasanian Babylonia," *History of Religions* 6 (1966), p. 173.

31. Geo Widengren and Gherardo Gnoli have argued that Manichaeism is in essence Iranian, while more recently Samuel Lieu has argued eloquently in favor of its more Semitic character.
32. Jason BeDuhn has suggested that rather than being gnostic in essence, Manichaeism used gnostic ideas to win converts in regions where gnosticism was popular, but turned to other vocabularies (e.g., Buddhist) farther east. Jason David BeDuhn, review of Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, *Journal of the American Oriental Society* 115/2 (1995), pp. 344-346.
33. Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, San Francisco: Harper, 1993, p. 314. This story is similar to one in the apocryphal Acts of John and reappears in Islamic guise in a tenth-century work by Ibn Babai. The conception of the physical body as "a bag of blood and pus," used as a mental means to overcome lust, comes from Buddhist teaching.
34. See, for example, the sixteenth-century treatise by Qazi Ahmad Qumi, *Gulistan-i hunar*, tr. V. Minorsky, *Calligraphers and Painters*, Washington: Smithsonian, 1959, pp. 177-180.
35. S. N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill, 1998, p. 138.
36. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, pp. 112-113, 220.
37. Some evidence has been derived from Taoist sources, however, of even earlier Manichaean activity in China; see Liu, "Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in pre-T'ang China."
38. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, p. 230.
39. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, p. 236.
40. E. Chavannes and P. Pelliot, *Un traité Manichéen retrouvé en Chine*, Paris: Imprimérie Nationale, 1913, p. 154.
41. This model of Chinese-nomadic relations is explained in Thomas Barfield, *The Perilous Frontier*, Oxford: Blackwell, 1989. The Uighur case is addressed on pp. 150-157.
42. Colin Mackerras, "The Uighurs," in Denis Sinor, ed., *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 331.
43. Xijuan Zhou, "Buddhists or Manichaeans? Some Characteristics of the Manichaean Missionaries Along the Silk Road," paper presented at the American Historical Association annual conference, 1998, pp. 9-10.
44. Mackerras, "The Uighurs," p. 335; Chavannes and Pelliot, *Un Traité Manichéen*, pp. 193-4, 198.
45. Ibn Nadim, *Fihrist*, p. 803.
46. Reischauer, tr., *Ennin's Diary*, p. 232.
47. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, p. 238.
48. Zhou, "Buddhists or Manichaeans?" pp. 6-7.
49. Klimkeit, *Gnosis*, p. 273.
50. Pelliot, "Les [illegible]," p. 124. This law remained on the books in China and also Vietnam into the twentieth century, leading Pelliot to remark that the French colonial government of Indochina in his time was continuing to proscribe a religion which had long ceased to be practiced.
51. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, p. 107.
52. Klimkeit, *Gnosis*, p. 52.
53. Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden: Brill, 1975, p. 139; Lotus Sutra, chapter 24.
54. Boyce, *Reader*, p. 51.
55. Hans-Joachim Klimkeit, "Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia," *Buddhist-Christian Studies* 1 (1981), p. 49.
56. Klimkeit, *Gnosis*, p. 151.

57. Hans-Joachim Klimkeit, "Jesus' Entry into Parinirvana: Manichaean Identity in Buddhist Central Asia," *Numen* 33 (1986), p. 225.
58. Klimkeit, *Gnosis*, p. 69.
59. Larry Clark, "The Manichaean Turkic *Pothi-Book*," *Altorientalische Forschungen* 9 (1982), pp. 189-90; cf. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, pp. 46-47.
60. D. M. Lang, "St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/2 (1955), pp. 306-325.
61. P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2nd ed., Tokyo: Academy of Oriental Culture, 1951, p. 26.
62. Saeki, *Nestorian Documents and Relics*, p. 55.
63. Saeki, *Nestorian Documents and Relics*, p. 6.
64. Saeki, *Nestorian Documents and Relics*, p. 125.
65. Moffett, *Christianity in Asia*, p. 310.
66. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, pp. 67-68.
67. Huang Yung-wu, *Tunhuang Pao Tsang*, Taipei: Hsin wen feng, vol. 48, pp. 361-362, cited in Zhou, "Buddhists or Manichaeans?" p. 14.

فصل پنجم

1. Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-rusul w'al-muluk*, 3 vols., ed. M. J. DeGoeje, Leiden: Brill, 1879-1901, v. 3, p. 272.
2. Narshakhi, *History of Bukhara*, p. 66.
3. Narshakhi, *History of Bukhara*, p. 66.
4. Narshakhi, *History of Bukhara*, p. 67-68.
5. Narshakhi, *History of Bukhara*, pp. 74-75.
6. Ehsan Yarshater, "Mazdakism," in *Cambridge History of Iran*, v. 3, pp. 1005-1006.
7. Jiger Janabel, "The Islamization of Southern Qazaqstan in the Ninth and Tenth Centuries," paper presented at the American Historical Association annual conference, Seattle, WA, 9 January 1998.
8. A detailed case study of one such figure, Baba Tükles, is given by Devin DeWeese in *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*, State College, PA: Penn State University Press, 1994.
9. See Richard Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran," in Nehemia Levtzion, ed., *Conversion to Islam*, New York: Holmes and Meier, 1979, pp. 30-51.
10. Bulliet, "Conversion to Islam," p. 62.
11. Trinkhaus, "Mortuary Ritual," p. 676.
12. W. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, 3 vols., Leiden: Brill, 1959-61, v. 1, p. 16.
13. Edward H. Schafer, "Iranian Merchants in T'ang Dynasty Tales," *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley: University of California Press, 1951, pp. 403-422.
14. Richard Bulliet, "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism," *Iran* 14 (1976), pp. 140-145.
15. Bulliet, "Naw Bahar," p. 144.
16. Bulliet, "Naw Bahar," p. 145.
17. al-Tabari, *Ta'rikh*, v. 3, p. 1841.
18. Narshakhi, *History of Bukhara*, pp. 20-21.
19. Ibn Hawkal, in M. J. DeGoeje, ed., *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Leiden: Brill, 1889, v. 2, p. 365.

20. Stein, *Ruins*, v. 2, pp. 440-441.
21. Julian Baldick, *Imaginary Muslims: the Uwaysi Sufis of Central Asia*, New York: I. B. Tauris, 1993, pp. 163-165.
22. See Ibn Khurdadbih, *Kitab al-masalik wa'l-mamalik*, in M. J. DeGoeje, ed., *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, v. 6, p. 114.
23. Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers*, p. 15.
24. Omeljan Pritsak, *The Origin of Rus*, v. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981, p. 25.
25. See Golden, *Introduction*, pp. 241-242.
26. Quoted in Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers*, p. 9.
27. Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers*, p. 10.
28. Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers*, pp. 41-42, 86.
29. Wheeler M. Thackston, Jr., tr., *Naser-e Khosraw's Book of Travels*, Albany: State University of New York Press, 1986, p. xi.
30. See Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, New York: Oxford University Press, 1967.
31. Stories of a childhood friendship between Hasan, Nizam al-Mulk, and the astronomer-poet Omar Khayyam most likely belong to legend. See Lewis, *The Assassins*, p. 40.
32. Nasr appears in some accounts as Abu'l Nasr Samani. For a legendary account of Satoq Bughra in the sixteenth-century hagiographical *History of the Uwaysis*, see Baldick, *Imaginary Muslims*, pp. 77-81.
33. On the Qara-khanids, see Peter Golden, "The Karakhanids and Early Islam," in Denis Sinor, ed., *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 343-370, and Golden, *Introduction*, pp. 214-19.
34. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi'l-ta'rikh*, in DeGoeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, v. 8, p. 396; Ibn Miskawayh, *Tajarub al-Umam*, tr. D. S. Margoliouth, Oxford: Oxford University Press, 1920-21, p. 181.
35. See Golden, *Introduction*, pp. 217-18.
36. See Golden, *Introduction*, p. 258. The modern Bulgarians are descended from a western branch of the Bulgars who became slavicized.
37. See Joseph Fletcher, "The Naqshbandiyya in Northwest China," in B. F. Manz and Jonathan Lipman, eds., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, London: Variorum, 1995, p. 5.
38. Donald D. Leslie, *Islam in Traditional China: A Short History*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986, pp. 72-74.
39. Ou-yang Hsiu, *New T'ang History*, Shanghai: Commercial Press, 1936, 221b/11b-12; cited in Hajji Yusuf Chang, "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview," *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 8/1 (1987), p. 63. On apocryphal stories of the introduction of Islam into China, see Isaac Mason, "The Mohammadans of China: When, and How, They First Came," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 60 (1929), pp. 42-78.
40. Chang, "The Hui Minority in China," p. 63.
41. See Jacqueline Armijo-Hussein, "Sayyid 'Ajall Shams al-Din: A Muslim from Bukhara, Serving the Mongols in China, and Bringing 'Civilization' to Yunnan," Ph.D. dissertation, Harvard University, 1997.
42. Barthold, *Four Studies*, v. 1, p. 103.
43. The anti-Muslim character of Qara-khita'i rule is glossed over by the thirteenth century Muslim writer Juzjani, who suggests that the Gür-khan "had secretly become a Muslim" and states that the Qara-khita'i "were just sovereigns, and were adorned with equity, and ability, and used to treat Muhammadans with great reverence . . ."

(Minhaj al-Din Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, tr. H. G. Raverty, 2 vols., New Delhi: Oriental Reprints, 1970 [1881], v. 2, p. 912.

فصل ششم

1. See Igor de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans*, London: Faber and Faber, 1971, pp. 29-40.
2. Ghiyas al-din Muhammad Khwand Amir, *Habib al-siyar*, tr. W. M. Thackston, Jr., Cambridge, MA: Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 1994, v. 1, p. 14. According to de Rachewiltz, Küchlük was born a Christian but converted to Buddhism at the instigation of his wife. De Rachewiltz, *Papal Envoys*, pp. 49-50.
3. Barthold, *Four Studies*, v. 1, p. 35.
4. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 15.
5. Barthold, *Four Studies*, v. 1, 37.
6. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, 18.
7. See, for example, the anecdotes in Juzjani (v. 2, pp. 1107-1115) and Rashid al-Din Fazlullah, *Jami' al-tawarikh*, tr. J. A. Boyle, *The Successors of Genghis Khan*, New York: Columbia University Press, 1971, pp. 77-8.
8. Morris Rossabi, "The Muslims in the Early Yüan Dynasty," in John Langlois, ed., *China Under Mongol Rule*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, p. 261.
9. Accounts of the journeys of Ch'ang Ch'un and other Chinese are found in Emilii Bretschneider, *Medieval Researches from Asiatic Sources*, Osnabruck: Biblio Verlag, 1987 [1875-76].
10. Barthold, *Four Studies*, v. 1, p. 39.
11. See, for example, Rashid al-Din, *Successors*, p. 94.
12. Devin DeWeese suggests that "what is at work in Mongol attitudes towards religions such as Christianity and Islam is hardly 'tolerance' or ecumenism, and certainly not religious indifference, but an assumption that religion is above all a matter of practice and communal affiliation, not of 'belief.'" DeWeese, *Islamization and Native Religion*, pp. 100-101, note 73. DeWeese somewhat overstates the case, since his argument overlooks the Mongols' interest in "using" religions as described above.
13. Morris Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times*, Berkeley: University of California Press, 1988, p. 7.
14. Rashid al-Din, *Successors*, pp. 219-20. Jews, however, were not granted this exemption.
15. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 46.
16. Rashid al-Din, who calls her "the most intelligent woman in the world," states that "though she was a follower and devotee of the religion of Jesus she made great efforts to declare the rites of the law of Musta'a and would bestow alms and presents upon imams and sheikhs." Rashid al-Din, *Successors*, pp. 199-200.
17. See de Rachewiltz, *Papal Envoys*, pp. 34-35, 39.
18. Rashid al-Din, *Successors*, p. 78.
19. Rashid al-Din, *Successors*, p. 87. Juzjani likewise asserts that "By nature, Ögödei was exceedingly beneficent and of excellent disposition, and a great friend to Musalmans. During his reign the Muhammadans in his dominons were tranquil and prosperous in condition, and treated with respect." Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, p. 1106. The Muslim sources are equally unanimous, however, in describing Chinggis' son Chaghatai as an enemy of Muslims. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1107, 1144-48; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 44.
20. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1110-1115.
21. Rashid al-Din, *Successors*, p. 90.

22. Rashid al-Din, *Successors*, p. 220.
23. Owen and Eleanor Lattimore, *Silks, Spices and Empire*, New York: Dell, 1968, p. 68.
24. Rashid al-Din, *Successors*, pp. 184, 188.
25. Ata Malik Juvaini, *Tarikh-i Jahan-gusha*, tr. J. A. Boyle, *History of the World Conqueror*, Seattle: University of Washington Press, 1997 [1958], p. 246; Rashid al-Din, *Successors*, pp. 176-177.
26. Rashid al-Din, *Successors*, p. 177; de Rachewiltz, *Papal Envoys*, pp. 100-101.
27. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 103.
28. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1157-1158.
29. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1160-1164.
30. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 120.
31. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 121.
32. She was executed in 1252 following Möngke's accession. Rashid al-Din, *Successors*, p. 215.
33. William of Rubruck, ed. and tr. Peter Jackson and David Morgan, *The Mission of Friar William of Rubruck*, London: Hakluyt Society, 1990, p. 42.
34. Rubruck, *Mission*, p. 150.
35. Rubruck, *Mission*, p. 151.
36. Rubruck, *Mission*, pp. 163-164.
37. Rubruck, *Mission*, p. 213.
38. Rubruck, *Mission*, pp. 217, 220.
39. Leonardo Olschki, *Guillaume Boucher: A French Artist at the Court of the Khans*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946, pp. 33-37.
40. Rubruck, *Mission*, p. 225.
41. Rubruck, *Mission*, p. 171.
42. Rubruck, *Mission*, p. 174.
43. Rashid al-Din, *Successors*, p. 207; Rubruck, *Mission*, pp. 173, 192. Möngke also kept on two Muslim scribes, 'Imad al-Mulk and Fakhr al-Mulk. Rashid al-Din, *Successors*, p. 222.
44. Rashid al-Din, *Successors*, p. 215.
45. Juzjani claims, implausibly, that Berke Khan converted Möngke to Islam at the event of the latter's succession. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1181-1182.
46. Rubruck, *Mission*, p. 187.
47. Rubruck, *Mission*, p. 228.
48. Juzjani claims these debates were instigated by the Christians and Buddhists in order to discredit the Muslims. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1160-1163.
49. Rubruck, *Mission*, p. 229.
50. Rubruck, *Mission*, p. 235.
51. Rubruck, *Mission*, pp. 236-237.
52. Rubruck, *Mission*, pp. 236-237.
53. E. A. Wallis Budge, tr., *The Monks of Kublai Khan: The History of the Life and Travels of Rabban Sawma*, London: Religious Tract Society, 1928, p. 223. Juzjani states that Baghdad was betrayed by Shi'is in the service of the Caliph. *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1228-1252.
54. Jean Richard, "La conversion de Berke et les débuts de l'islamisation de la Horde d'Or," *Revue des études islamiques* 35 (1967), pp. 173-184.
55. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, pp. 1288-1290.
56. Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, v. 2, p. 1291.
57. William Adam, "De modo sararcenos extirpandi," ed. Ch. Kohler, in *Receuil des historiens des Croisades, Documents Arméniens*, Paris: Imprimerie Nationale, 1902, v. 2, p. 530; cited in DeWeese, *Islamization*, p. 141.

58. Marco Polo, *The Travels*, tr. Ronald Latham, New York: Penguin, 1959, p. 119.
59. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 38.
60. Rashid al-Din, *Successors*, p. 278.
61. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 39.
62. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 39.
63. Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia*, Berkeley: University of California Press, 1960, pp. 195, 198.
64. Rossabi, "Muslims," pp. 272-273. Rashid al-Din mentions Khubilai's vizier Sayyid 'Ajall Sham al-Din 'Umar of Bukhara, his son Nasir al-Din who was appointed governor of Qara-Jang, and grandson Abu Bakr who was made governor of Zaytun. Rashid al-Din, *Successors*, pp. 287-288.
65. Rossabi, *Khubilai Khan*, p. 142.
66. Olschki, *Marco Polo's Asia*, pp. 198-199.
67. Rossabi, "Muslims," pp. 280-281.
68. Polo, *Travels*, pp. 133-135; Rashid al-Din, *Successors*, p. 293.
69. Polo, *Travels*, p. 135; Rashid al-Din, *Successors*, p. 294. Boyle notes that according to the *Yüan Shih*, however, Khubilai's restrictive edict occurred in 1280, prior to Ahmad's death.
70. Rashid al-Din, *Successors*, p. 294. See also A. C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, pp. 228-229.
71. Qur'an 9:5. The verse in question refers to Muhammad's Meccan opponents; whether it condones the killing of polytheists in general is a matter of debate.
72. Rashid al-Din, *Successors*, p. 295. Khwand Amir states that the verse had earlier been brought to the attention of the Il-Khan Abaqa by "a vile Jew, intent upon doing the Muslims in." *Habib al-siyar*, v. 1, p. 37.
73. Rashid al-Din, *Successors*, p. 294.
74. J. A. Montgomery, tr., *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sawma*, New York: Columbia University Press, 1927, pp. 8-9.
75. Montgomery, tr., *History of Yaballaha III*, pp. 45-46.
76. Montgomery, tr., *History of Yaballaha III*, p. 46, note 21.
77. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 67.
78. Montgomery, tr., *History of Yaballaha III*, p. 50.
79. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 74.
80. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, pp. 74-5.
81. Montgomery, tr., *History of Yaballaha III*, p. 75.
82. Montgomery, tr., *History of Yaballaha III*, p. 79.
83. On him see J. A. Boyle, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 6, *The Saljuk and Mongol Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, pp. 376-379, 380, 382-384. Rashid al-Din says of Nawruz's earlier rebellion that "because of Nauruz, much damage was done [in Khurasan] and many Muslims were killed." *Successors*, p. 141.
84. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 81.
85. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, p. 82.
86. Rashid al-Din, *Successors*, p. 325. The conversions of Ghazan and Ananda seem to have persuaded Temür Khan that Islam was an acceptable religion, and to have encouraged further conversions at the Mongol court.
87. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, pp. 210-214.
88. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, pp. 216-219.
89. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, pp. 223-224.
90. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, pp. 221-222.
91. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, p. 225.

92. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, p. 226.
93. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, p. 229.
94. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, p. 230.
95. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, p. 231.
96. Budge, tr., *Monks of Kublai Khan*, pp. 234-238.
97. John of Montecorvino, in Christopher Dawson, ed., *The Mongol Mission*, London: Sheed and Ward, 1955, pp. 224-225.
98. Dawson, ed., *The Mongol Mission*, p. 226.
99. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 184.
100. Dawson, ed., *The Mongol Mission*, p. 237.
101. Dawson, ed., *The Mongol Mission*, p. 233.
102. Dawson, ed., *The Mongol Mission*, p. 237.
103. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 169.
104. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 189.
105. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 192.
106. de Rachewiltz, *Papal Envoys*, p. 195.
107. Fletcher suggests that since Islam arose among largely nomadic Arabs and Tibetan nomads had "adapted Tibetan Buddhism for nomadic consumption," these two traditions were the most appealing to the peoples of the steppes. "The Mongols," p. 44. This argument, however, disregards the immense popularity of Nestorian Christianity in Inner Asia, which lasted many centuries.

فصل هفتم

1. Grousset, *Empire of the Steppes*, p. 434. See also Moffett, *Christianity in Asia*, pp. 480, 483-6, 504; G. W. Houston, "An Overview of Nestorians in Inner Asia," *Central Asiatic Journal* 24 (1980), p. 67; Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the West," in P. M. Holt et al., *Cambridge History of Islam*, 4 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, v. 1, p. 170; G. W. Thacker, "A Nestorian Gravestone from Central Asia in the Gulbenkian Museum," *Durham University Journal* (March 1967), p. 100.
2. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, pp. 229, 250, 260, 271-272; likewise over Hindu rulers in India (pp. 264, 266, 268-269) as well as plans to do the same to the Chinese (p. 292).
3. H. Moranville, *Mémoire sur Tamerlan et Sa Cour par un Dominicain en 1403*, Bibliothèque de l'école de Chartres, v. 55, Paris, 1894; quoted in Moffett, *Christianity in Asia*, p. 486.
4. Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 1, pp. 234, 249.
5. It is not impossible, given the long presence of Nestorianism among the steppe peoples, that some of Timur's nomadic rivals had Christian affinities, but nowhere do the sources mention this explicitly as a factor.
6. These come from two graveyards containing a total of some 610 tombstones dating from 858 to 1342. See Saeki, *Nestorian Documents and Relics*, 408-419, and Thacker, "A Nestorian Gravestone."
7. Barthold, *Four Studies*, v. 1, p. 136.
8. Antoine Mostaert, *Ordosica* (*Bulletin of the Catholic University of Peking* 9), Peking: Catholic University, 1934; cf. Henri Bernard, *La Découverte de nestoriens mongols aux Ordos*, Tientsin: Hautes Études, 1935. The tribal name Erküt appears to be derived from the Persian *Arkhun*, or high priest (Saeki, *Nestorian Documents and Relics*, p. 426.

9. L. E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Muhammad till the Fourteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1933, p. 108.
10. Franck and Brownestone, *The Silk Road*, p. 259.
11. Bentley, *Old World Encounters*, p. 107.
12. I am grateful to Jerry Bentley for this observation.
13. Polo, *Travels*, pp. 235-237.
14. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p. 194.
15. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p. 106.
16. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p. 133.
17. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p. 168.
18. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p. 180.
19. The history of the sect is given by a seventeenth-century source translated into French by Paul Pelliot, "Les traditions manichéennes au Fou-kien," *T'oung Pao* 22 (1923).
20. This relief and the temple which houses it are described in detail by Peter Bryder, "... Where the Faint Traces," p. 203; see also Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, pp. 256-257, and Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, pp. 56-58, 188-195.
21. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, p. 58.
22. Bryder, "...Where the Faint Traces," p. 207.
23. See Jiger Janabel, "From Mongol Empire to Qazaq Juzder: Studies on the Steppe Political Cycle (13-18 cc.)," Ph.D. dissertation, Harvard University, 1997.
24. The continual tension between steppe peoples who had converted to Islam and those that hadn't is a recurring theme in the *Habib al-Siyar*; for example, v. 1, pp. 97, 163, 234, 249, and elsewhere.
25. Muhammad Haydar Dughlat, *Tarikh-i Rashidi*, tr. D. Ross, ed. N. Elias, New York: Praeger, 1970 [1895], p. 14.
26. Dughlat, *Tarikh-i Rashidi*, pp. 14-15
27. Dughlat, *Tarikh-i Rashidi*, p. 52.
28. Dughlat, *Tarikh-i Rashidi*, pp. 57-58.
29. For more on this ethnonym see Golden, *Introduction*, pp. 176-177.
30. Barthold, *Four Studies*, v. 1, pp. 91-92; Joseph Fletcher, "Confrontations Between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century: Notes on Four Passages from the Diya al-Qulub," in Walther Heissig, ed., *Tractata Altaica*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976, pp. 170-171.
31. Dughlat, *Tarikh-i Rashidi*, pp. 125, 148.
32. Barthold, *Four Studies*, v. 1, p. 159.
33. Mahmud b. Amir Wali, *Bahr al-Asrar fi manaqib al-akhyar*, tr. Buri Ahmedov, *More tain otnositel'no doblestei blagorodnyx*, Tashkent, 1977, p. 41, cited in Golden, *Introduction*, p. 344.
34. Baldick, *Imaginary Muslims*, p. 174.
35. Thomas Oller interviewed and photographed several of these Kazakh shamans, including a fourteen-year-old girl, during the course of visits to northwestern Mongolia in 1994 and 1995 (personal communication).
36. Some examples are mentioned in DeWeese, *Islamization*, p. 209; Fletcher, "Confrontations," p. 171; and Baldick, *Imaginary Muslims*.
37. Ibn Battuta, *The Travels of Ibn Battuta*, tr. H. A. R. Gibb, 4 vols., Cambridge: Hakluyt Society, 1958-94, v. 3, p. 568.
38. Ibn Battuta, *Travels*, p. 556.
39. The English merchant Anthony Jenkinson reports in 1558 that the Kazakhs and the Kyrgyz between them had completely cut off Silk Route trade with the East (*The Voyage of Master Anthony Jenkinson*, London: Hakluyt Society, 1886, p. 86).
40. See Alam, "Trade, State Policy and Regional Change," pp. 202-227.

41. On this see Stephen Dale, *Indian Merchants and Eurasian Trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
42. Hyde, *Bukhara*, pp. 100-101; Bentley, *Old World Encounters*, p. 14.

کتابنامه

Alam, Muzaffar, "Trade, State Policy and Regional Change: Aspects of Mughal-Uzbek Commercial Relations ca. 1550-1750," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37 (1994), pp. 202-227.

Anthony, David W., and Dorcas R. Brown, "The Origins of Horseback Riding," *Antiquity* 65 (1991), pp. 22-38.

Anthony, David W., and Nokolai B. Vinogradov, "Birth of the Chariot," *Archaeology* 48/2 (1995), pp. 36-41.

Armijo-Hussein, Jacqueline, "Ṣayyid 'Ajall Shams al-Din: A Muslim from Bukhara, Serving the Mongols in China, and Bringing 'Civilization' to Yunnan," Ph.D. dissertation, Harvard University, 1997.

Asmussen, Jes P., *Manichaean Literature*, Delmar, NY: Scholars' Facsimiles and Reprints, 1975.

———, "The Sogdian and Uigur-Turkish Christian Literature in Central Asia Before the Real Rise of Islam: A Survey," in L. A. Nercus, ed., *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. Jong on his Sixtieth Birthday*, Canberra: Australian National University, 1982, pp. 11-29.

Asmussen, Jes P., ed., *X'astvanift: Studies in Manichaeism*, Copenhagen: Munksgaard, 1965.

Azarpay, Guitty, "A Jataka Tale on a Sasanian Silver Plate," *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 9 (1995), pp. 99-125.

Bailey, H.W., "Iranica," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943).

Baldick, Julian, *Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London and New York: I. B. Tauris, 1993.

Barber, Elizabeth Wayland, *The Mummies of Urumchi*, New York: Norton, 1999.

Bareau, André, *Les Sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon: École Française d'Extrême-Orient, 1955.

Barfield, Thomas J., *The Perilous Frontier*, Oxford: Blackwell, 1989.

Bartol'd, V. V., "Mesta do-Musulmanskogo kulta v Bukhare," *Vostochnye Zapiski* 1 (1927), pp. 11-25.

Barthold, W., "The Burial Rites of the Turks and Mongols," *Central Asiatic Journal* 14/1-3 (1970), pp. 195-227.

———, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, 3rd. ed., London: Luzac, 1987 [1928].

———, *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, 3 vols., Leiden: Brill, 1962 [1958].

Beal, Samuel, tr., *Buddhist Records of the Western World*, New Delhi: Oriental Reprints, 1969 [1888].

Beckwith, Christopher I., *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

BeDuhn, Jason David, review of Hans-Joachim Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, *Journal of the American Oriental Society* 115/2 (1995), pp. 344-346.

Bekhradnia, Shahin, "The Tajik Case for a Zoroastrian Identity," *Religion, State and Society* 22/1 (1994), pp. 109-120.

Bennigsen, Alexandre, and Fanny E. Bryan, "Islam in Central Asia," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 7, pp. 367-377.

Bentley, Jerry, *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Premodern Times*, New York: Oxford University Press, 1993.

———, "Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History," *American Historical Review* 101/3 (1996), pp. 749-770.

Benveniste, Emile, "Le Vocabulaire Chrétien dans les Langues d'Asie Central," *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 85-91.

Ben-Zvi, Itzhak, *The Exiled and the Redeemed*, 3rd ed., Philadelphia: Jewish Publication Society, 1957.

Bernard, Henri, *La Découverte de nestoriens mongols aux Ordos*, Tientsin: Hautes Études, 1935.

Biruni, Abu Rayhan, *Chronology of Ancient Nations*, tr. E. Sachau, Lahore: Hijra International, 1983 [1879].

Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden: Brill, 1975.

———, *A History of Zoroastrianism*, 3 vols. to date, Leiden: Brill, 1975-.

———, *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, CA: Mazda, 1992.

Boyle, J. A., "A Form of Horse Sacrifice Amongst the 13th and 14th-century Mongols," *Central Asiatic Journal* 10 (1965), pp. 145-150.

———, "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages," *Folklore* 83 (1972), pp. 184-193.

———, "The Thirteenth Century Mongols' Conception of the Afterlife," *Mongolian Studies* 1 (1974), pp. 5-14.

Boyle, J. A., ed., *Cambridge History of Iran*, v. 6, *The Saljuk and Mongol Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Bretschneider, Emilii. *Medieval Researches from Asiatic Sources*, Osnabruck: Biblio Verlag, 1987 [1875-76].

Browne, L. E., *The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Muhammad till the Fourteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

Brutzkus, Julius, "Bukhara," *Encyclopedia Judaica*, Berlin, 1929, v. 4, p. 1126.

Bryder, Peter, ". . . Where the Faint Traces of Manichaeism Disappear," *Altorientalische Forschungen* 15/1 (1988), pp. 201-208.

———, "Cao'an Revisited," *Research Into China Overseas Communication History* 16/2 (1989), pp. 35-42.

Budge, E. A. T. Wallis, tr., *The Monks of Kublai Khan: The History of the Life and Travels of Rabban Sawma*, London: Religious Tract Society, 1928.

———, *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj*, 2 vols., London: Oxford University Press, 1932.

Bulliet, Richard, "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism," *Iran* 14 (1976), pp. 140-145.

———, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran," in Nehemia Levtzion, ed., *Conversion to Islam*, New York: Holmes and Meier, 1979, pp. 30-51.

———, *Conversion to Islam in the Medieval Period: A Study in Quantitative History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Chang, Hajji Yusuf, "The Hui (Muslim) Minority in China: An Historical Overview," *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 8/1 (1987), pp. 62-78.

Chaudhuri, K. N., *Asia Before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Chavannes, E., "Le nestorianisme et l'inscription de Karabalassoun," *Journal Asiatique* (January-February 1897), pp. 43-85.

Chavannes, E., and P. Pelliot, *Un traité Manichéen retrouvé en Chine*, Paris: Imprimérie Nationale, 1913.

Choksy, Jamsheed, *Conflict and Cooperation: Muslim Elites and Zoroastrian Subalterns in Medieval Iranian Society*, New York: Columbia University Press, 1997.

Chou Yi-liang, "Tantrism in China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945), pp. 241-332.

Christensen, A., "Die Moschee Makh in Buhara," *Orientalische Litteraturzeitung* 7 (1904), pp. 49-51.

Clark, Larry, "The Manichaean Turkic *Pothi-Book*," *Altorientalische Forschungen* 9 (1982), pp. 145-218.

Collins, J., "Persian Apocalypses," *Semeia* 14 (1979), pp. 207-217.

Colpe, Carsten; "Development of Religious Thought," in Ehsan Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 819-865.

Curtin, Philip, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Dale, Stephen, *Indian Merchants and Eurasian Trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Dani, A. H., and V. Masson, eds., *History of the Civilizations of Central Asia*, v. 1, Paris: UNESCO, 1992.

Dawson, Christopher, ed., *The Mongol Mission*, London: Sheed and Ward, 1955.

DeGoeje, M. J., ed., *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 8 vols., Leiden: Brill, 1870-1894.

DeWeese, Devin, *Islamicization and Native Religion in the Golden Horde*, State College, PA: Penn State University Press, 1995.

Dubs, Homer H., "Taoism," in H. F. MacNair, ed., *Philosophy and Religion*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946, pp. 286-287.

Dughlat, Muhammad Haydar, *Tarikh-i Rashidi*, tr. D. Ross, ed. N. Elias, New York: Praeger, 1970 [1895].

Dumézil, Georges, *Mythe et Epopée*, 3 vols., Paris: Gallimard, 1968-1973.

Dunlop, Douglas S., *History of the Jewish Khazars*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.

Eaton, Richard, *The Sufis of Bijapur, 1300-1700*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Eliade, Mircea, ed., *Encyclopedia of Religion*, 16 vols., New York: Macmillan, 1987.

Emmerick, Ronald E., "Buddhism Among Iranian Peoples," in Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 955-956.

———, "Buddhism in Central Asia," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 2, pp. 400-404.

Enoki, Kazuo, "Nestorian Christianism in Medieval Times," *L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1964, pp. 45-77.

Erdy, Miklos, "Manichaeans, Nestorians, or Bird Costumed Humans in Their Relation to Hunnic Type Cauldrons in Rock Carvings of the Yenisei Valley," *Eurasian Studies Yearbook* 68 (1996), pp. 45-95.

Fa-hsien, *Buddhist Country Records* (*Fo Kwo Ki*), in Beal, tr., *Buddhist Records*, v. 1, pp. xxiii-lxxxiii.

Flattery, David, and Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Berkeley: University of California Press, 1989.

Fletcher, Joseph, "Confrontations Between Muslim Missionaries and Nomad Unbelievers in the Late Sixteenth Century: Notes on Four Passages from the Diya al-Qulub," in Walther Heissig, ed., *Tractata Altaica*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976, pp. 167-174.

———, "The Mongols: Ecological and Social Perspectives," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/1 (1986), pp. 11-49.

———, " The Naqshbandiyya in Northwest China," in B. F. Manz and Jonathan Lipman, eds., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, London: Variorum, 1995.

Flusser, David, "Hystaspes and John of Patmos," in Shaul Shaked, ed., *Irano-Judaica*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1982, pp. 12-75.

Foltz, Richard, "When Was Central Asia Zoroastrian?" *Mankind Quarterly* 38/3 (1998), pp. 189-200.

———, "Judaism and the Silk Route," *The History Teacher* 32/1 (1998), pp. 9-16.

———, "Ecumenical Mischief Under the Mongols," *Central Asiatic Journal* 43/1 (1999).

Forte, Antonino, "An Ancient Chinese Monastery Excavated in Kirgiziya," *Central Asiatic Journal* 38/1 (1994), pp. 41-57.

Franck, Irene M., and David M. Brownstone, *The Silk Road*, New York: Facts on File, 1986.

Frye, Richard, *The Golden Age of Persia*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

———, "Comparative Observations on Conversion to Islam in Iran and Central Asia," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), pp. 81-88.

———, "The Fate of Zoroastrians in Eastern Iran," in Rika Gyselen, ed., *Au Carrefour des Réligions: Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1995.

———, *The Heritage of Central Asia*, Princeton, NJ: Markus Weiner, 1996.

———, *Bukhara: The Medieval Achievement*, Costa Mesa, CA: Mazda, 1997 [1971].

Gaulier, Simone, et al., *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, 2 vols., Leiden: Brill, 1976.

Gibb, H. A. R., *The Arab Conquests in Central Asia*, London: Royal Asiatic Society, 1923.

Gignoux, Philippe, "Zoroastrianism," in B. A. Litvinsky, ed., *History of Civilizations of Central Asia*, v. 3, *The Crossroads of Civilizations: A.D. 250 to 750*, Paris: UNESCO, 1996, pp. 403-412.

Godbey, Allen H., "From Persia to China," in William C. White, *Chinese Jews*, 2nd ed., New York: Paragon, 1966, pp. 136-1[illegible]

Golden, Peter, "The Karakhanids and Early Islam," in Denis Sinor, ed., *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 343-370.

———, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Gombrich, Richard, *Theravada Buddhism*, London: Routledge, 1988.

Grenet, Frantz, and N. Sims-Williams, "The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters," *Transition Periods in Iranian History*, (*Studia Iranica*, cahier 5), Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1987, pp. 101-22.

Grenet, Frantz, and Zhang Guangda, "The Last Refuge of the Sogdian Religion: Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries," *Bulletin of the Asia Institute* 10 (1996), pp. 175-186.

Grousset, René, *The Empire of the Steppes*, tr. Naomi Walford, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970.

Guidi, M., *La lotta tra l'Islam e il manicheismo*, Rome, 1927.

Haloun, G., and W. Henning, trs., "The Compendium of the Doctrines, and Styles, of the Teachings of Mani, the Buddha of Light," *Asia Major* 3/2 (1952), pp. 184-221.

Hambly, Gavin, *Central Asia*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

Haneda, Akira, "Introduction: Problems of the Turkicization, Problems of Islamization," *Acta Asiatica* 34 (1978), pp. 1-21.

Harmatta, Janos, "Sino-Indica," *Acta Antiqua Academiae Scientarum Hungaricae* 12/1-2 (1964), pp. 3-21.

———, "Religions in the Kushan Empire," in *History of the Civilizations of Central Asia*, v. 2, Paris: UNESCO, 1994, pp. 313-329.

Harmatta, Janos, ed., *History of the Civilizations of Central Asia*, v. 2, Paris: UNESCO, 1994.

Harrison, Paul, "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahayana," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10/1 (1987), pp. 67-90.

———, "The Earliest Chinese Translations of Mahayan Sutras: Some Notes on the Works of Lokaksema," *Buddhist Studies Review* 10/2 (1993), pp. 135-177.

———, "Searching for the Origins of the Mahayana: What Are We Looking For?" *The Eastern Buddhist* 28/1 (1995), pp. 48-59.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Heissig, Walther, *The Religions of Mongolia*, Berkeley: University of California Press, 1980.

Henning, W. B., "Mani's Last Journey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1939-42), pp. 941-953.

———, "The Book of Giants," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943-46), pp. 52-74.

———, "A Sogdian God," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28/2 (1965), pp. 242-254.

Herodotus, *The Histories*, tr. Aubrey de Sélincourt, rev. A. R. Burn, New York: Penguin, 1972.

Herzfeld, Ernst, *Zoroaster and His World*, 2 vols., New York: Octagon Press, 1974 [1947].

Higuchi, Takayasu, "Buddhist Ruins of West Turkestan," *Bukkyoshigaku Kenkyu* 27/1 (1984), pp. 119-141 (in Japanese).

Hintze, Almut, "The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and Its Iranian Background," in Shaul Shaked, and Amnon Metzer, eds., *Irano-Judaica III*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1994, pp. 34-39.

Hinüber, Oskar von, "Expansion to the North: Afghanistan and Central Asia," in Heinz Bechert and Richard Gombrich, eds., *The World of Buddhism*, London: Thames and Hudson, 1984, pp. 99-107.

Hiskett, Mervyn, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hoffman, H., "Kalacakra Studies: I," *Central Asiatic Journal* 13 (1969), pp. 52-73.

Hopkirk, Peter, *Foreign Devils on the Silk Road*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1984 [1980].

———, *The Great Game*, Tokyo: Kodansha International, 1992.

Horner, I. B., tr., *Milinda's Questions*, 2 vols., London: Luzac & Co., 1969 [1963].

Houston, G. W., "An Overview of Nestorians in Inner Asia," *Central Asiatic Journal* 24 (1980), pp. 60-68.

Hsüan-tsang, *Records of the Western Countries* (*Ta T'ang Si Yu Ki*), in Samuel Beal, tr., *Buddhist Records of the Western World*, New Delhi: Oriental Reprints, 1969 [1884].

Hui-li, *The Life of Hsuan-Tsang*, tr. Li Yung-hsi, Peking: Chinese Buddhist Association, 1959.

Hunter, Erica C. D., "The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007," *Zentralasiatische Studien* 22 (1989-91), pp. 143-163.

Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi'l-ta'rikh*, in M. J. DeGoeje, ed., *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, v. 8.

Ibn Battuta, *The Travels of Ibn Battuta*, tr. H. A. R. Gibb, 4 vols., Cambridge: Hakluyt Society, 1958-94.

Ibn Khurdadbih, *Kitab al-masalik wa'l mamalik*, ed. M. J. DeGoeje, *Biblotheca Geographorum Arabicorum*, v. 6; tr. C. Barbier de Meynard, "Le Livre des Routes et des Provinces par Ibn Khordadbeh," *Journal Asiatique* 6/5 (1865), pp. 5-127, 227-280, 446-527.

Ibn Miskawayh, *Tajarub al-Umam*, tr. D. S. Margoliouth, Oxford: Oxford University Press, 1920-21.

Ibn Nadim [Abu'l-Faraj Muhammad ibn Ishaq al-Warraq], *Fihrist al-'ulum*, tr. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols., New York: Columbia University Press, 1970.

Jan, Yün-hua, "Buddhist Relations Between India and Sung China," *History of Religions* 6 (1966), pp. 24-42, 135-168.

Janabel, Jiger, "From Mongol Empire to Qazaq Juzder: Studies on the Steppe Political Cycle (13-18 cc.)," Ph.D. dissertation, Harvard University, 1997.

———, "The Islamization of Southern Qazaqstan in the Ninth Century," paper presented at the American Historical Association annual conference, Seattle, WA, 1998.

Jenkinson, Anthony, *The Voyage of Master Anthony Jenkinson*, London: Hakluyt Society, 1886.

Juvaini, Ata Malik, *Tarikh-i Jahan-gusha*, tr. J. A. Boyle, *History of the World Conqueror*, Seattle: University of Washington Press, 1997 [1958].

Juzjani, Minhaj al-Din, *Tabaqat-i Nasiri*, 2 vols., tr. H. G. Raverty, New Delhi: Oriental Reprints, 1970 [1881].

Kashgari, Mahmud, *Divan Lughat al-Turk*, tr. R. Dankoff and J. Kelly, 3 vols., Cambridge, MA: Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 1982-85.

Khwand Amir, *Habib al-siyar*, v. 3, tr. W. M. Thackston, Jr., 2 vols., Cambridge, MA: Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 1994.

Klimkeit, Hans-Joachim, "Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia," *Buddhist-Christian Studies* 1 (1981), pp. 46-50.

———, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden: Brill, 1982.

———, "Christian-Buddhist Encounter in Medieval Central Asia," in G. W. Houston, *The Cross and the Lotus*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1985, pp. 9-24.

———, "Jesus' Entry into Parinirvana: Manichaean Identity in Buddhist Central Asia," *Numen* 33 (1986), pp. 225-240.

———, "Christian Art on the Silk Road," in Thomas W. Gaehtgens, ed., *Kunstlerischer Austaush: Akten des XXVIII Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, Berlin, 15-20 Juli 1992*, Berlin: Akademie Verlag, 1993, pp. 477-488.

———, *Gnosis on the Silk Road*, San Francisco: Harper, 1993.

Koshelenko, G., "The Beginnings of Buddhism in Margiana," *Acta Antiqua Academiae Scientarum Hungaricae* 14 (1966), pp. 175-183.

Kyuzo, Kato, "Cultural Exchange on the Ancient Silk Road," *Senri Ethnological Studies* 32 (1992), pp. 5-20.

Lamotte, Etienne, *History of Indian Buddhism*, Louvain: Peters Press, 1988.

Lang, D. M., "St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/2 (1955), pp. 306-325.

Lattimore, Owen and Eleanor, *Silks, Spices and Empire*, New York: Dell, 1968.

Law, David, *From Samaria to Samarkand*, Lanham, MD: University Press of America, 1992.

le Coq, Alexander von, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, v. 2, *Die manichäischen Miniaturen*, Berlin: D. Reimer, 1913.

———, *Buried Treasures of Chinese Turkestan*, London: Allen & Unwin, 1928.

Leslie, Donald D., *The Survival of the Chinese Jews*, Leiden: Brill, 1972.

———, *Islam in Traditional China: A Short History*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986.

LeStrange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate*, New York; Barnes and Noble, 1966 [1905].

Lewis, Bernard, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, New York: Oxford University Press, 1967.

Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen: Mohr, 1992 [1985].

———, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden: Brill, 1998.

Litvinsky [Litvinskii], B. A., "Central Asia," in G. P. Malalasekera, ed., *Encyclopaedia of Buddhism*, v. 4, fasc. 1, Columbo: Government Press, 1979, pp. 21-52.

———, "Prehistoric Religions: The Eurasian Steppes and Inner Asia," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 11, pp. 516-522.

Litvinsky [Litvinskii], B. A., ed., *History of the Civilizations of Central Asia*, v. 3, Paris: UNESCO, 1996.

Litvinskii, B. A., and I. R. Pichikian, "The Hellenistic Architecture and Art of the Temple of the Oxus," *Bulletin of the Asia Institute*, new series, 8 (1994), pp. 47-66.

Liu, Ts'un-yan, "Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in pre-T'ang China," in *Selected Papers from the Hall of Harmonious Winds*, Leiden: Brill, 1976, pp. 2-55.

Liu, Xinru, *Ancient India and Ancient China, Trade and Religious Exchanges AD 1-600*, New Delhi: Oxford University Press, 1988.

———, "Silks and Religions in Eurasia, c. A.D. 600-1200," *Journal of World History* 6 (1995), pp. 25-48.

———, *Silk and Religion*, Delhi: Oxford University Press, 1996.

Livshits, V. A., "The Sogdian Letters from Mt. Mugh," *XXV International Congress of Orientalists*, Moscow: Nauka, 1960.

Livshits, V. A., and Z. I. Usmanova, "New Parthian Inscriptions from Old Merv," in Shaul Shaked, and Amnon Metzer, eds., *Irano-Judaica III*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1994, pp. 99-105.

Loewenthal, Rudolf, "The Jews of Bukhara," *Central Asian Collectanea*, no. 8, Washington, DC, 1961.

MacKenzie, D. N., "Mani's *Šabuhragan*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42 (1979), pp. 500-534, and 43 (1980), pp. 288-310.

Mackerras, Colin, "The Uighurs," in Denis Sinor, ed., *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 329-335.

Maenchen-Helfen, O., "Manichaeans in Siberia," *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley: University of California Press, 1951, pp. 311-326.

Mair, Victor, "Old Sinitic *M'ag, Old Persian Magus, and English 'Magician,'" *Early China* 15 (1990), pp. 27-47.

———, "Prehistoric Caucasoid Corpses of the Tarim Basin," *Journal of Indo-European Studies* 23/3-4 (1995), pp. 281-307.

Mallory, J. P., *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology, and Myth*, London: Thames and Hudson, 1989.

Margoliouth, D. S., "An Early Judeo-Persian Document from Khotan in the Stein Collection, With Other Early Persian Documents," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1903), pp. 735-761.

Mason, Isaac, "The Mohammadans of China: When, and How, They First Came," *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 60 (1929), pp. 42-78.

McChesney, Robert, *Central Asia: Foundations of Change*, Princeton, NJ: Darwin Press, 1996.

Meserve, Ruth I., "Inner Asian Religions," in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, v. 7, pp. 238-247.

Messina, Giuseppe, *Cristianismo, buddhismo manicheismo nell'Asia antica*, Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1947.

Mingana, Alphonse, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*, Manchester: Manchester University Press, 1925.

Minorsky, V., "Tamim ibn Bahr's Journey to the Uighurs," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1948), pp. 275-305.

Moffett, Samuel H., *A History of Christianity in Asia*, vol. 1, San Francisco: Harper, 1992.

Montgomery, J. A., tr., *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sawma*, New York: Columbia University Press, 1927.

Mostaert, Antoine, *Ordosica* (*Bulletin of the Catholic University of Peking*) 9, Peking: Catholic University, 1934.

Moule, A.C., *Christians in China Before the Year 1550*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930.

Narain, A. K., *The Indo-Greeks*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

Narshakhi, Abu Bakr Muhammad, *Tarikh-i Bukhara*, tr. R. N. Frye, Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1954.

Nattier, Jan, "The Meanings of the Maitreya Myth: A Typological Analysis," in Alan Sponberg and Helen Hardacre, eds., *Maitreya, the Future Buddha*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, pp. 23-47.

———, "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism," *Numen* 37/2 (1990), pp. 195-219.

———, "The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?" *International Journal of Buddhist Studies* 15/2 (1992), pp. 153-223.

Neusner, Jacob, "Rabbi and Magus in Third-century Sasanian Babylonia," *History of Religions* 6 (1966), pp. 169-178.

———, "Jews in Iran," in Ehsan Yarshater, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 909-923.

Olschki, Leonardo, *Guillaume Boucher: A French Artist at the Court of the Khans*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946.

———, "Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China," *Zeitschrift der schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde* 5/1-2 (1951), pp. 1-21.

———, *Marco Polo's Asia*, Berkeley: University of California Press, 1960.

Pelliot, Paul, "Les influences iraniennes en Asie Central et en Extrême-Orient," *Revue d'Histoire et de Littérature Réligieuses* 3/2 (1912), pp. 97-119.

———, "Chrétiens de l'Asie centrale et d'Extrême-Orient," *T'oung Pao* 15 (1914), pp. 623-644.

———, "Les traditions manichéennes au Fou-kien," *T'oung Pao* 22 (1923), pp. 193-208.

———, "Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale," *T'oung Pao* 26 (1929), pp. 201-265.

———, *Recherches sur les Chrétiens de l'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris: Imprimérie nationale, 1973.

Pestalozza, Uberto, "Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali," *Rendiconti del Reale Instituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 2nd series, 67 (1934), pp. 417-497.

Phillips, E. D., "The Argippaei of Herodotus," *Artibus Asiae* 23 (1960), pp. 124-128.

Piacentini, Valeria Fiorani, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia Centrale (VI-XVI secolo d. Cr.)*, Milan: Società Editrice Dante Alighieri, 1974.

Plano Carpini, John of, *The Journey of Friar John of Pian de Carpini*, ed. Manuel Komroff, *Contemporaries of Marco Polo*, New York: Dorset, 1989 [1928].

Poliakov, Sergei P., *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1992.

Pollock, Michael, *Mandarins, Jews and Missionaries*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1980.

Polo, Marco, *The Travels*, tr. Ronald Latham, New York: Penguin, 1959.

Pritsak, Omeljan, "The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism," *Harvard Ukrainian Studies* 2 (1978), pp. 261-281.

———, *The Origin of Rus*, v. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

Pulleyblank, E. G., "A Sogdian Colony in Inner Mongolia," *T'oung Pao* 46 (1952), pp. 317-356.

———, "Han China in Central Asia," *International Historical Review* 3 (1981), pp. 278-286.

Puri, B. N., *Buddhism in Central Asia*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Qumi, Qazi Ahmad, *Gulistan-i hunar*, tr. V. Minṭorsky, *Calligraphers and Painters*, Washington: Smithsonian, 1959.

Rabinowitz, L., *Jewish Merchant Adventurers: A Study of the Radanites*, London: Goldston, 1948.

Rachewiltz, Igor de, *Papal Envoys to the Great Khans*, London: Faber and Faber, 1971.

Rashid al-Din, *Jami' al-tawarikh*, tr. J. A. Boyle, *The Successors of Genghis Khan*, New York: Columbia University Press, 1971.

Reischauer, Edwin O., *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, New York: Ronald Press, 1955.

Richard, Jean, "La conversion de Berke et les débuts de l'islamisation de la Horde d'Or," *Revue des études islamiques* 35 (1967), pp. 173-184.

———, "Le Christianisme dans l'Asie Centrale," *Journal of Asian History* 16 (1982), pp. 101-124.

Risso, Patricia, *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*, Boulder, CO: Westview, 1995.

Rondelez, V., "Un évêché en Asie Centrale au XIVe siècle," *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 7 (1951), pp. 1-17.

Rossabi, Morris, "The Muslims of the Early Yüan Dynasty," in *China Under Mongol Rule*, ed. John D. Langlois, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, pp. 258-299.

———, *Khubilai Khan: His Life and Times*, Berkeley: University of California Press, 1988.

———, "The 'Decline' of Central Asian Caravan Trade," in James Tracy, ed., *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

———, *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma, First Eastern Emissary to the West*, New York: Kodansha, 1992.

Rubruck, William, *The Mission of Friar William of Rubruck*, Peter Jackson and David Morgan, eds. and trs., London: Hakluyt Society, 1990.

Russell, James R., "Zoroastrianism as the State Religion of Ancient Iran," *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 53 (1986), pp. 74-142.

———, "Zoroastrian Elements in the Book of Esther," in Shaked and Metzer, eds., *Irano-Judaica II*, Jerusalem: Ben-Zvi, 1990, pp. 33-40.

Saeki, P. Y., *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2nd ed., Tokyo: Academy of Oriental Culture, 1951.

Saunders, J., "The Decline and Fall of Christianity in Medieval Asia," *Journal of Religious History* 5 (1968-69), pp. 93-104.

Schafer, Edward H., "Iranian Merchants in T'ang Dynasty Tales," *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, Berkeley: University of California Press, 1951, pp. 403-422.

———, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*, Berkeley: University of California Press, 1962.

Schwartz, Martin, "Studies in the Texts of Sogdian Christians," Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1967.

———, "The Religion of Achæmenian Iran," in Ilya Gershevitch, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 2, *The Median and Achaemenian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 664-697.

Scott, David, "Manichaean Views of Buddhism," *History of Religions* 25/2 (1985), pp. 99-115.

———, "Manichaean Responses to Zoroastrianism," *Religious Studies* 25 (1989), pp. 435-458.

———, "The Iranian Face of Buddhism," *East and West* 40 (1990), pp. 43-77.

———, "Buddhist Responses to Manichaeism," *History of Religions* 35 (1995), pp. 148-162.

Semenow, G. L. *Studia zur sogdischen kultur an der Seidenstrasse*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996.

Shaked, Shaul, "Iranian Functions in Esther," in *Irano-Judaica*, Jerusalem: Ben-Zvi, 1982, pp. 292-303.

———, "Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century B.C.E," in W. D. Davies and Louis Finkelstein, eds., *Cambridge History of Judaism*, v. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 308-325.

———, "First Man, First King: Notes on Semitic Iranian Sycretism and Iranian Mythological Transformations," in Shaked, ed., *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence*, Leiden: Brill, 1987, pp. 238-256.

Shaked, Shaul, ed., *Irano-Judaica*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1982.

Shaked, Shaul and Amnon Metzer, eds., *Irano-Judaica II*, Jerusalem: Ben-Zvi, 1990.

———, *Irano-Judaica III*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1994.

Shizuka, Sasaki, "A Study on the Origin of Mahayana Buddhism," *The Eastern Buddhist* 30/1 (1997), pp. 79-113.

Shkoda, V. G., "The Sogdian Temple: Structure and Rituals," *Bulletin of the Asia Institute* 10 (1996), pp. 195-206.

Sims-Williams, Nicholas, "Syro-Sogdica I: An Anonymous Homily on the Three Periods of Solitary Life," *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), pp. 441-446.

———, "Indian Elements in Parthian and Sogdian," in K. Röhrborn and W. Veenker, eds., *Sprachen des Buddhismus in Zentralasian*, Weisbaden: Harrassowitz, 1983, pp. 132-141.

———, *Sogdian and Other Iranian Inscriptions of the Upper Indus*, 2 vols., London: School of Otiental and African Studies, 1989-92.

Sinor, Denis, ed., *Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the West," in P. M. Holt, ed., *Cambridge History of Islam*, 4 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 143-174.

Stavisky, B. Ya., "Kara Tepe in Old Termez: A Buddhist Religious Centre of the Kushan Period on the Bank of the Oxus," in J. Harmatta, ed., *From Hecataeus to Al-Huwarizmi: Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest: Academiai Kiado, 1984, pp. 95-135.

Steensgard, Niels, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Company and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Stein, M. Aurel, *Ruins of Desert Cathay*, 2 vols., New York: Dover, 1987 [1912].

Stroumsa, Gedaliahu G., "A Zoroastrian Origin to the *Sefirot*?" in Shaked and Metzer, eds., *Irano Judaica III*, pp. 17-33.

Sundermann, W., "Lo studio dei testi iranici di Turfan," in Gherardo Gnoli, ed., *Iranian Studies*, Rome, 1983, pp. 199-134.

Sung-yün, *Buddhist Books in the Western Countries*, in Beal, tr., *Buddhist Records*, v. 1, pp. lxxxiv-cviii.

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir, *Ta'rikh al-rusul w'al-muluk*, 13 vols., ed. M. J. DeGoeje, Leiden: Brill, 1879-1901.

Tajadod, Nahal, "A Linguistic Voyage through Manichaeism and Chinese Zoroastrianism," *Diogenes* 171 (1995), pp. 63-73.

Teiser, Stephen F., *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Thacker, T. W., "A Nestorian Gravestone from Central Asia in the Gulbenkian Museum," *Durham University Journal* (March 1967), pp. 94-107.

Thackston, Wheeler M., Jr., tr., *Naser-e Khosraw's Book of Travels*, Albany: State University of New York Press, 1986.

Torday, Laszlo, *Mounted Archers: The Beginnings of Central Asian History*, Durham (UK): Durham Academic Press, 1997.

Trimingham, J. S., *The Influence of Islam Upon Africa*, New York: Praeger, 1968.

Trinkhaus, K. Maurer, "Mortuary Ritual and Mortuary Remains," *Current Anthropology* 25/5 (1984), pp. 674-678.

Upasak, C. S., *History of Buddhism in Afghanistan*, Varanasi, India: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1990.

Uray, G., "Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries," *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* 10 (1983), pp. 399-429.

Utas, B., "The Jewish-Persian Fragment from Dandan-Uiliq," *Orientalia Suecana* 17 (1968), pp. 123-126.

Utz, David A., *A Survey of Buddhist Soghdian Studies*, Tokyo: Reiyukai Library, 1980.

———, "Arshak, Parthian Buddhists, and 'Iranian' Buddhism," paper presented at the conference "Buddhism Across Boundaries: The Sources of Chinese Buddhism," Hsi Lai University, 3-6 January 1993.

Vasary, Istvan, "'History and Legend' in Berke Khan's Conversion to Islam," in Denis Sinor, ed., *Aspects of Altaic Civilization III*, Bloomington, IN: Research Institute for Inner Asian Studies, 1990, pp. 230-252.

Walter, Mariko Namba, "Tokharian Buddhism in Kucha: Buddhism of Indo-European Speakers in Chinese Turkestan before the 10th century C.E.," unpublished paper.

———, "Mahayana and Hinayana in Central Asian Buddhist History: The Nature of Buddhism in Chinese Turkestan," paper presented at the Association for Asian Studies annual conference, January 1997.

———, "Kingship and Buddhism in Central Asia," Ph.D. dissertation, Harvard University, 1997.

———, "Buddhism in Western Central Asia," paper presented at the 111th American Historical Association annual conference, Seattle, WA, January 1998.

Whitfield, Susan, *Life Along the Silk Road*, London: John Murray, 1999.

Widengren, Geo, *Mani and Manichaeism*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

Wilford, John Noble, "New Finds Suggest Even Earlier Trade on Fabled Silk Road," *New York Times*, March 16, 1993, pp. C1, C8.

Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge, 1989.

Wink, André, *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World*, vol. 1, Leiden: Brill, 1990.

Winston, David, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence," *History of Religions* 5 (1966), pp. 183-216.

Wriggins, Sally Hovey, *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*, Boulder, CO: Westview, 1996.

Yarshater, Ehsan, "Mazdakism," in *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 991-1024.

Yarshater, Ehsan, ed., *Cambridge History of Iran*, v. 3, *The Seleucid, Parthian, and Sasanian Periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

———, *Encyclopaedia Iranica*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985-.

Yüan, Ch'en, *Western and Central Asians in China Under the Mongols*, tr. Ch'ien Hsing-hai and L. Carrington Goodrich, Nettetal: Steyler Verlag, 1989.

Yule, Henry, and H. Cordier, *Cathay and the Way Thither*, 4 vols., London: Hakluyt Society, 1937 [1913-16].

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York: Putnam, 1961.

Zhou, Xijuan, "Buddhists or Manichaeans? Some Characteristics of the Manichaean Missionaries Along the Silk Road," paper presented at the American Historical Association annual conference, 1998.

Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden: Brill, 1959.

نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها

آبای کلیسا ۷۹
آتیلا ۶۲
آدام، ویلیام ۱۵۹
آرکیگوس ۱۰۱
آرگی، بُرگسین ۱۶۹
آرگیپای ۳۲
آرل ۱۲۹
آریان ۴۰
آس ۱۴۹
آسمان‌خدا ۸۹
آسیای مرکزی ۱، ۳، ۸ و در سراسر کتاب
آشوریان ۳۸، ۳۹
آشوکا ۴۹، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۳
آق بشیم ۶۸
آق‌سو ۷۳، ۱۸۲
آگنی ۳۶، ۷۳
آگوستین قدیس ۶
آلان ۱۷۰، ۱۷۲
آلتی‌شهر ۱۳۵
آلتین تپه ۳۷
آلمالیق ۱۷۳
آلمان ۷
آلوبِن ۹۲، ۱۱۱
آمستردام ۱۸۵
آمو دریا ۱۷
آناتولی ۱۳۳
آنتیالسیداس ۵۷
آنَنده ۱۶۶
آوینیون ۱۷۳
آی سیوُنه ۱۶۲
آیین برهمنی ۷۰
آیین بودا ۸، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۶، ۳۸، ۴۹، ۵۱، ۵۶، ۶۵، ۶۷، ۷۵، ۸۸
آیین تَنتره ۶۹، ۷۷
آیین دائو ۷۰، ۷۱، ۹۴، ۱۱۰، ۱۴۱، ۱۸۰
آیین زردشت ۶، ۸، ۲۰، ۲۶، ۳۴، ۶۰، ۷۵
آیین زردشت ساسانی ۳۵
آیین شمنی ۱۴۱
آیین کنفوُسیوُس ۱۱۰
آیین گنوسی ۹۷
آیین نسطوری ۹۳ ۱۳۴
اباقاآن ۱۶۲، ۱۶۳
ابر سفید، فرقه ۱۰۷
ابن اثیر ۱۳۳، ۱۳۷
ابن حوقل ۱۲۸
ابن خردادبه ۱۲۹، ۱۳۰
ابن صوما ۱۵، ۱۴۲، ۱۶۳ ← ربّان سئوما
ابن مسکویه ۱۳۳ ← بر هبراثوس
ابن ندیم ۹۴، ۱۰۵
ابومسلم ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۷
اِتِل ۱۳۰
احمد ۱۶۱
اخلاق کنفوُسیوُسی ۱۳۷
اَرازن ۱۰۹
اَربیل ۱۶۹
اَردوخشو ۵۹

اردوی زرین ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹
اردوی سفید ۱۸۴
ارژنگ ۱۰۰
ارض مقدس ۱۳۹
اَرغون ۱۶۳، ۱۶۴
اِرکوُت ۱۷۷
اَرهَت ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۷۱
اَریغ بوکا ۱۵۴
اَساسین ۱۳۱، ۱۳۲
اسب‌های آسمانی ۴، ۶۴
اسپانیا ۱۸۶
اسپیلبِرگ، استیوِن ۵
استاین، اورل ۵-۷، ۱۸، ۱۲۸
استر ۴۱، ۴۲
استوپه ۵۹
استَویرَواده ۵۱
استَویرَه‌ها ۵۱
اسرائیلیان ۳۹ ← بنی‌اسرائیل
اَسَره مَزَش ۳۶
اسکندر مقدونی ۴۰، ۸۷، ۵۶
اسکندریه ۸۱
اسلام ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۱۴ و سراسر کتاب
اسلاو ۱۲۹
اسماعیلیه ۱۳۱
اَسَنگه ۷۳
اَسوُرَه ۳۴
اَسْوُرَه مَزدَس ۳۶
اشکانیان ۲۰، ۳۶، ۸۳، ۱۱۵
اصفهان ۳۹
اعمال رسولان، کتاب ۸۳
اُغز ۱۳۳
اِفسُس ۸۲
افغانستان ۱۸
اکباتان ۳۹
اُکسوس ۱۷
الله ۳۴
الموت ۱۳۲
الیاس ۹۰
الیاس سوم ۹۱
امپراتوری روم ۸۶
امشاسپند اَمرداد ۴۲
اَمشاسپندان ۳۸
امشاسپند خرداد ۴۲
اَمِشه اسپنته ۳۸
اَموگه‌وَجره ۷۰
امویان ۱۱۶
اَمیتابَه ۶۰، ۶۹، ۱۱۰
امیر احمد فناکتی ۱۶۱
امیر نوروز ۱۶۶
اِناری ۳۲
اناهیتا ۳۸
انجیل ۱۰۹، ۱۵۲، ۱۶۰
اندرُو ۱۷۲، ۱۷۳
انسان قدیم ۹۸
اَن سیوُآن ۶۶
اَن شی‌گائو ۶۵
انطاکیه ۸۱
اَن فاچین ۶۶
اَن فاسیاَن ۶۶
انقلاب عباسی ۱۰۳، ۱۱۸
اَنگرَه مَینیوُ ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۹۸
اَن لوشَن ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۳۵
اِنین ۱۰۶
اوُپاسَکه‌ها ۶۵
اوتوُکان ۳۴
اوُراسیا ۲، ۳۰، ۳۳
اورخون، رود ۳۳
اوردوس ۱۷۷
اورشلیم ۳۹، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۳
اورمزد ۳۴، ۹۸

اوُرمَبسدِه ۳۶
اوروس ۱۴۹
اوزبک خان ۱۵۹
اوزبکستان ۴، ۱۶
اَوِستا ۳۴، ۴۲، ۴۶
اوستیا ۱۴۹
اُوغول قایمیش / قَیمیش خاتون ۱۵۱
اوکراین ۳۱
اوگتا ۱۴۲، ۱۴۵
اوگتای قاآن ۱۴۸
اوُگره-پَرپیریچا ۶۶
اَوَلوکیتِشوَرَه ۶۰، ۱۰۸
اونگوت ۱۴۴، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۸
اویغور ۶، ۲۶، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۵۵
اهریمن ۹۸
اهل کتاب ۷۴، ۱۱۶
اَهوُرا مزدا ۳۴، ۳۶، ۳۷ ۴۶، ۷۹، ۹۸
اَهُورَه ۳۴
ایتون، ریچارد ۲۴
ایدیقوت شهری ۱۰۶
ایران ۳۹، ۷۰، ۱۰۳، ۱۱۵ و سراسر کتاب
ایلامیان ۳۷
ایلجیگتای ۱۵۱، ۱۵۲
این بطوطه ۱۸۳
ایندره ۳۴
اینوسنت ۱۴۸
بابک، (خرم‌دین) ۱۲۱
بابل ۳۹، ۸۳
بابلیان ۳۹
باتوُ ۱۴۰، ۱۴۳
بازی بزرگ ۱
باطنیه ۱۳۱
باکتریا ۱۸، ۳۵، ۳۹، ۵۶، ۵۷، ۱۱۸
باکتریان ۱۷
بالکان ۱۰۱
بامیان ۵۲ ۷۳
بایدو ۱۶۶
بخارا ۲۰، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۷۳، ۷۶، ۱۲۱، ۱۲۴
براهمی ۶۳
برکه ۱۵۸، ۱۵۹
برلاس، طایفه ۱۷۶
برلعام و یوآسَف ۱۱۰
برلین ۷
برمکی ۱۱۸، ۱۲۶
بَر هبرائوس/ ابن عبری ۹۰
بِزِقلیق ۱۰۹
بزکلیک ۱۰۹
بِسنَگَر ۵۷
بغداد ۹۰، ۱۱۸
بَگَه ۳۸
بلاش ۸۶
بلخ ۱۸، ۵۶، ۱۱۸
بلغار ۱۳۴
بُلغای ۱۵۴، ۱۵۵
بَلّیکَه ۵۶
بُمبی ۳۴
بنتلی، جری ۱۶
بنی‌اسرائیل ۳۹ ← اسرائیلیان
بودا ۴۹، ۶۵، ۹۳، ۹۸، ۱۸۰
بوداسَف ۵۵، ۱۱۰
بوداسَف/ بودی‌سَتوَه ۵۵
بودا شاکیه‌مونی ۱۱۲، ۱۸۱ ← بودا
بوداگی ۱۰۷
بودای روشنایی ۶۹، ۱۸۱
بودی ۷۱
بودی‌دَرمَه ۷۰
بودی‌سَتوَه ۵۵، ۱۱۰ ← بوَداسَف
بودی‌سَف ۱۱۰
بوگ ۳۸
بوگومیل‌ها ۱۰۱

بوم بودا ۶۹، ۱۰۹
بوم خوشدلی ۶۹
بویالیق ۸۹
بهاءالدین بهایی ۱۶۳
بهاءالدین محمد جوینی ۱۴۳
بهرام اول ۹۶
بهرام دوم ۸۴
بیجینگ ۱۶۱
بیداری ایمان در مهایانه ۶۸
بیرونی، ابوریحان ۸۶
بیزانس ۱۱، ۸۲، ۱۱۵، ۱۳۳
بیش‌بالیغ ۱۵۵
بی‌کنشی ۱۱۰
بیمرگی ۷۱
بین‌النهرین ۳۵، ۳۹، ۸۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۳
پئیرَه دَئزه ۴۱
پارت ۸۳
پارت / پارتیا ۴۳، ۹۶
پارتیان/اشکانیان ۳۵، ۸۷
پارس ۳۷
پارس‌ها ۳۵
پاک‌بوم ۱۰، ۶۹، ۷۳
پاکس مونگولیکا ۵
پالی ۵۴، ۵۶
پامیر ۳۵، ۷۳
پردیس ۴۱
پرِستر جان ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۱
پرسش‌های میلیندہ ۵۸
پرگرین ۱۷۲
پرَگیا ۵۲
پرَگیاپارَمیتا ۵۵
پروانس ۱۰۱
پروگیا / فریگیه ۱۷۲
پَری‌نیروانه ۱۰۸، ۱۰۹
پکن ۱۶۱
پگ‌پا ۱۶۱
پگپا ۱۷۴
پلیو، پل ۵، ۹۳
پنج شکل وجود ۱۰۸
پنطیکاست ۸۳
پوُسکره‌وَتی ۶۱
پوُلخریا ۸۲
پولو، مارکو ۴
پولو، مافِئو ۴
پولو، نیکولو ۴
پولوها ۱۴۲
پولیاکوف، سرگئی ۲۳
پیروز ۱۲۶
پیشاوَر ۶۱
پیشگویی‌های *هیستاسپس* ۴۳
تئوتوکوس ۸۱
تئودوسیوس دوم ۸۲
تئوُروی ۴۲
تابیتی ۳۲
تاتار ۱۴۴، ۱۵۳
تاجیکستان ۱۷
تاریخ اویسیه ۱۲۸
تاریخ بخارا ۲۲، ۷۶، ۱۱۹
تاریخ رشیدی ۱۸۱
تاریم، حوضه‌ی ۱۸، ۳۳، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۷۷، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۸۲
تاشکند ۶۱، ۷۳
تاکسیلا ۵۷
تاکلا ماکن ۳، ۶۳، ۷۳
تانگ، سلسله ۴۴، ۴۶، ۶۸، ۹۲، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۵۷
تبت ۱، ۷۶، ۷۷
تبریز ۱۵۱، ۱۶۸
تَپَسّوُ ۵۶، ۵۷
تَناگَنه ۵۵

تثلیث ۱۱۰
تخت سنگین ۵۷
تَرَش ۴۲
ترکستان شرقی ۶، ۸، ۱۰
ترکمنستان ۳۷، ۶۳
ترکیه ۳۴
تِرمذ ۷۳
تروا ۶۱
تسائوآن ۱۸۰
تسلیم ۱۱۴، ۱۱۹
تغلغ تیمور چغتایی ۱۸۱
تقوز اُغوُز ۱۳۰
تگودار ۱۶۴
تلموُد ۷۹
تموجین ۱۴۰
تناسخ ۹۵
تَنتره ۶۹
تَنتریک ۶۴
تِندوُک ۱۴۳
تَنگری ۳۴، ۸۹، ۱۴۱
تنگقوت ۱۶۶
تورات ۴۱، ۱۶۰
توراگنه ۱۴۹
تورفان/طُرفان ۷۲، ۸۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۴۹، ۱۸۲
تومورُیس ۳۲
توُین ۱۵۶
تیآن‌جوُ ۴۴
تیآن‌شَن ۱۰۴
تیتا ۶۴
تیتوُس ۶۴
تِیرَواده ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۵۶
تیسفون ۸۲
تیموتی ۹۰
تیمور ۱۷۵، ۱۷۶
تیمور قاآن ۱۶۷
تیمورلنگ کبیر ۱۷۵
جاحظ ۴۲
جاده‌ی ابریشم ۱، ۵ و سراسر کتاب
جامع‌التواریخ ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۶۵
جانگ ۴
جانگ‌چیآن ۳
جان/یرحنای دوم ۱۷۶
جِبِه، سردار ۱۴۰، ۱۴۱
جرجان، دریای ۱۳۰
جزیه ۱۱۶، ۱۲۵
جشن روح ۴۶
جکسارتس ۱۷
جندی‌شاپور ۸۷
جِن ژن ۷۱
جِنکشی ۱۷۷
جِنگ‌دوُ ۷۳
جنوب خاوری آسیا ۵۱
جو، سلسله ۴۷، ۱۰۱
جورچی ۱۵۸، ۱۵۹
جورچن ۱۳۷
جوزان، نَهر ۳۸
جوزجانی ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸
جوی غربی ۴۵
جوینی ۱۴۰ ۱۴۷
جوُیی‌سی ۱۰۴
جیحون ۱۷، ۵۷، ۵۹، ۸۸، ۱۰۱
جیرتَقُو ۱۶۷
جیرقَلَنگ ۱۶۷
جینگ جیائو ۹۳
چاچ ۶۱
چانگ‌آن ۷۲، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۷۹
چانگ چوُن ۱۴۳
چَرسَدّه ۶۱
چغتای قاآن ۱۴۲، ۱۴۷

چَن ۶۶، ۷۰
چنگیز ۱۴۵
چنگیزخان ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۸۱
چوُ ۶۵
چهار حقیقت جلیل ۴۹
چیاَن‌هوُ ۱۶۲
چین ۴
چینتیمور
چینقای ۱۴۹، ۱۵۵
چیواَن‌جو ۱۸۰
حبیب‌*السیر* ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۴
حسن صباح ۱۳۲
حشّاشین ۱۳۱
حضرت داوود ۳۸
حلب ۱۵۷
حَلَح ۳۸
خابور ۳۸
خام‌لیف ۱۳۰
خان‌بالیغ ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۷۲
ختا ۱۳۷
ختای ۱۳۷
ختن ۵۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۷
خدیجه ۱۱۳
خراسان ۱۹، ۳۸
خرم‌دینان ۱۲۱
خزرها ۱۲۹
خسرو اول ۱۲۱
خلقیدون، شورا ۸۲
خوارزم ۳۵، ۷۳
خواند امیر ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۶۰
خوجگان ۱۳۴
خوچو ۱۰۶
خیر ۹۷
خیرخواجه ۱۸۲
خیون ۶۲
خیونان ۳
دَئوَه ۳۵
دائو ۷۱
دائو ده جینگ ۱۶۱
داذوَه ۴۶
دارالاسلام ۱۲۵
داریوش ۳۷
داشلی ۳۱
دالو ۴۶
دالیانگ ۴۴
دانیال ۴۲
داوود شاه ۳۸ ← حضرت داوود
دایوُاَن ۴
در منقبت تثلیث مقدس ۹۳
دَرمَه ۷۱
دَرمَه‌گوُپتَکَه ۵۲-۵۴، ۵۶، ۶۳،
دروُج ۴۲
دریای سرخ ۱۳۱
دمشق ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۵۷
دَنَه ۴۲
دوئبن، *رساله* ۱۰۱
دو طبیعت ۸۲
دوقوز خاتون ۱۵۷
دومزیل، ژرژر ۳۰
دون‌هوُانگ ۷۲، ۷۳، ۹۳
دیانه ۶۶، ۷۰
دین شمنی ۱۳۴
دین مانی ۱۰۳
دین نور ۱۰۵، ۱۷۹
دیوار بزرگ/دیوار چین ۳
دیوفیزیت ۸۱، ۸۲
دیونیسوس ۴۶
دِیوَه ۳۵
ذرات نور ۹۸، ۱۰۰
ذِن ۵۲، ۶۶، ۷۱

ذوالفقار ۱۰۷
رادانیه ۱۲۸
راگناروک ۴۲
راه میانه ۴۹
راه هشتگانه‌ی جلیل ۴۹، ۱۱۰
ربان سئوما/ابن‌صوما ۱۵، ۱۴۲
رساله در بیان مراحل عمل یوگا ۷۳
رسپونسا ۱۳۰
رستاخیز ۴۲
رستاخیزشناسی ۴۳
رستگاری ۶۹
رستگاری‌شناسی ۶۹
رشیدالدین فضل‌الله، خواجه ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۲
رُم ۱۳۳
روآن ۴۶
روبروک، ویلیام ۱۵۳
روح ۹۷
روح‌القدس ۱۱۰
روح خدا ۸۱
روسیه ۱۴۹
روشن ۱۰۴
روشن‌شدگی ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۷۰
رؤم ۱۳۳
ریشتوفِن، فردیناند فُن ۱
ریگ وِدا ۳۱، ۳۴
زئوُس ۵۸
زئیریَچه ۴۲
زرنشت ۳۴ ← زردشت
زَرَتوشتره ۳۴
زرد، رود ۴۴
زردشت ۳۴، ۴۳، ۹۸
زَرَش ۴۲
زُروان ۶۱، ۹۸
زندقه ۱۰۳
زوُنگ‌لینگ ۷۲
زَیتون ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۸۰
ژاپن ۶۹، ۷۱
ساختار سه‌بخشی ۳۱
ساراسین ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۷۲
ساسانیان ۲۰، ۸۸، ۱۱۵
سامانیان ۲۰، ۱۲۸
سامانی، سلسله‌ی ۸۷ ← سامانیان
سامؤرایی‌ها ۷۱
سَبعینیه ۲۱
سپیدآب ۱۸۲
سَتُق بُغرا ۱۳۲
سَرتاق ۱۵۲، ۱۵۸
سرشت بودایی ۵۵
سَرگیس ۱۵۴
سَرواستی‌واده ۵۵، ۶۴
سَرواستی‌وادین‌ها ۵۲، ۵۳، ۶۳، ۶۴، ۶۷
سَروَم اَستی ۵۳
سری لانکا ۵۱
سَریّه ۱۱۴
سعدالدوله ۱۶۴
سعدِ وَقاص ۱۳۵
سعدیه بن جوزف ۳۹
سعدیه گائون فیوُمی ۳۹
سعید بن یوسف‌الفیومی ۳۹
سغد ۳۹، ۷۵، ۷۶، ۸۷، ۱۱۸، ۱۳۶
سغدی ۱۷، ۱۹
سغدیان ۱۷، ۱۸، ۳۸
سَکاها ۱۷، ۳۲، ۳۷، ۵۸، ۸۷
سَکایی، زبان ۳۶
سَکَه ۱۷ ← سکاها
سِلتی ۶۳
سلجوقیان ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۳
سلطان احمد ۱۶۴
سلطانیه ۱۷۶

سلوکیان ۵۶، ۶۲
سلیمان، حضرت ۳۹
سَمَر ۴۰
سمرقند ۱۸، ۳۹، ۷۳، ۷۴، ۸۸، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۲۵
سِمِله ۴۶
سمبرِچیه ۹۱
سَمیه ۷۷
سنجر، سلطان ۱۳۸
سِند ۱۲۴
سَنساره ۵۵، ۱۰۹
سنسکریت ۵۴، ۶۶، ۷۰، ۷۳
سَنگه ۴۹-۵۱، ۹۵، ۱۶۰
سوات، دره ۷۲
سوبدای ۱۴۱
سوُبَرکاره سیمهَه ۷۰
سوُتره لَنکا ۶۱
سوُتره‌ی دو اصل ۱۰۱
سورقَفتنی بیگی ۱۴۵
سوره‌ی الماس ۱۰۲، ۱۱۲
سوریه ۲۰
سوُسَندی-جاتکه ۵۸
سوشیانت ۶۰
سوُکاوَتی ۶۹
سوُمِروُ ۱۰۹
سومَه ۳۴
سوُمی-ئه ۷۱
سونگ، سلسله ۴۴، ۱۸۰
سوُنگ‌یوُن ۷۲
سوُیی ۸۹
سه دروازه‌ی پیوسته ۱۱۱
سیاَن ۷۲، ۹۲، ۹۳، ۱۱۰
سیاوش ۳۳، ۷۶
سیحون ۱۷
سید اجل بخاری ۱۳۷، ۱۶۱
سیر دریا ۱۷
سینجیانگ ۶، ۸، ۳۳، ۳۸
سینبم ۴۴
سیوُاَن‌زانگ ۷، ۱۵، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۴، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۷۵
سیوُاَن‌زونگ ۹۲، ۹۴
سیوُنگ‌نوُ ۳، ۳۳، ۶۲
شائوسینگ ۱۰۵
شاش ۶۱
شاکمونی ۱۶۰
شاکیه‌موُنی بوُرخان ۱۵۹
شاهپور ۹۶
شاهپور دوم ۸۵
شاهنامه ۳۳، ۱۱۹
شاهنشاهی ساسانی ۲۰، ۳۵، ۱۰۳، ۱۱۸
شرّ ۹۷
شرف‌الدین خوارزمی ۱۴۳
شرمَنَه ۱۰۶، ۶۵
شعوبیه ۱۰۳
شمارکند ۴۰
شمایل‌نگاری ۱۲۵
شمس‌الدین صاحب دیوان ۱۴۳
شمن ۸۹
شمنیسم ۱۴۱
شورا ۵۰
شورای خلقیدون ۸۲
شهر ری ۱۴۱
شیخ‌الجبل ۱۳۱
شیطان ۴۱
شیعه‌ی علی ۱۱۸، ۱۳۱
شیعیان هفت امامی ۱۳۱
شیم‌موُ ۳۸
شین‌جیان ۶
شیوا ۵۹
صابئی ۸۷

صابئین ۹۵
صحرا ۱۶
صَقَلیبَه ۱۲۹
صلح و ثبات مغولی ۵، ۱۳۴
صلیبیان هفتم ۱۵۱
صوفیه ۱۲۳ ۱۵۹
طبری ۱۲۷
طبقات ناصری ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۷
طراز ۷۳
طُغشادَه ۱۱۹، ۱۲۵
عباسی ۲۰
عباس [ابن‌عبدالمطلب] عموی ۱۱۸
عبدالرحمن ۱۴۹
عثمان، خلیفه ۱۳۵
عزنویان ۱۳۳
علی سلطان ۱۷۳، ۱۷۷
عمادالملک، امیر ۱۵۵
عهد جدید ۸۹
عیسای درخشان ۹۸
عیسای رنج‌کش ۹۸
عیسی ۴۳، ۹۸، ۱۰۹
عیسی ترسا کلمچی ۱۶۲
عیسی مسیح ۱۱۲، ۱۵۲
عیلام ۸۳
عین جالوت ۱۵۷
غازان ۱۶۶ـ۱۶۸
غزنویان ۱۲۳، ۱۳۳
غزوه ۱۱۴
فاتحه، سوره‌ی ۲۳
فاجینگ جینگ ۶۶
فاسیان ۱۵ ۷۲
فاطمیان ۱۳۱
فایدرا ۵۷
فتح بغداد ۱۵۷
فداییان ۱۳۱
فراشکَرت ۴۲
فراشناخت ۵۲
فرانسه ۱۴۳
فرانک ۱۳۹
فردوس ۴۱
فردوسی ۳۳، ۱۱۹
فرشگِرد ۴۲
فرَشوکِرتی ۴۲
فرغانه ۴ ۷۳
فروَردیگان ۴۲
فلسطین ۳۸، ۴۶، ۸۳
فوُجو ۱۸۰
فوُچیان ۲۷، ۱۸۰، ۱۸۶
فوُریم ۴۲
فون لو کوک، آلبرت ۵
قایالیق ۱۵۲
قباد ۸۶، ۸۹، ۱۲۱
قُبادی ۲۲
قبرس ۱۵۱
قبلاقاآن ۱۶۰
قثم بن عباس ۱۸۴
قَداق ۱۴۹
قرآن ۲۱، ۷۴، ۱۱۶، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۸۳، ۱۸۴
قرابلاساغون ۱۰۴
قراجانگ ۱۶۱
قراخانیان ۱۳۲، ۱۳۷
قراخِتایی ۹۱، ۱۳۷، ۱۳۹
قراخوجه ۱۰۶، ۱۸۲
قراقرقیز ۱۸۲
قراقوروم ۶۷، ۷۲
قربانی اسب ۳۲
قربانی گاو ۳۴
قرقیز ۱۸۲
قِرقیز ۱۸۶
قرقیزستان ۶۸

قره‌شَهر ۷۲
قزاق ۱۸۲، ۱۸۶
قزاقستان ۹۱
قسطنطنیه ۸۱
قفقاز ۳۵
قلموق / قلمقاق ۱۸۲
قم ۱۴۱
قَمَر ۴۰
قمیز ۹۱
قُندوز ۷۳
قوبیلای قاآن ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰
قوُت ۱۰۵
کاتار ۱۰۱
کارپینی، یوحنای پلانو ۱۴۸
کاشغر ۶۷، ۸۸، ۹۱، ۱۳۲، ۱۴۰
کاشیپه ۶۰
کانون / قانون ۵۱، ۵۶
کای‌فِنگ ۴۴، ۴۵، ۱۲۶
کبری، نجم‌الدین ۱۸۳
کتاب اِستر ۳۹، ۴۱، ۴۲
کتاب اشعیای نبی ۴۴
کتاب ایوب ۴۱
کتاب دوم شاهان ۳۸
کتاب مقدس ۴۳
کتاب مقدس عبرانی ۷۹
کتاب مقدس عبری ۴۴
کتاب‌های حزقیال ۴۲
کَتای ۱۳۷
کرایت ۹۰، ۱۴۴، ۱۷۷
کرتیر ۸۴، ۹۶
کَرَش‌آسپَه ۶۰
کروشتی / خروشتی ۶۳
کریستوتوکوس ۸۱
کش ۱۲۱
کشمیر ۶۳، ۶۷، ۷۲، ۷۷
کعبه ۱۱۴، ۱۶۵
کلمةالله ۸۱
کلیسای شرق ۸۲
کَنیشکه ۵۹
کوان ۷۰
کوچلوک / کوشلوک ۱۴۰، ۱۴۵
کوُچَه / کُچا ۶۳، ۶۶، ۷۳، ۱۸۳
کورگوز کورِگن ۱۷۰
کوروش کبیر ۳۹
کوشانیان ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱
کوشلوک ۱۴۵ ← کوچلوک
کوشَنگ ۱۴۳
کوُلاب ۷۳
کولان ۷۳
کوُمارَه‌جیوَه ۶۶
کوُنَله ۵۷
کیتبوُقا ۱۵۷
کیرِلُس ۸۲
کیش ۷۳
کیش آتش ۳۲
کیش اسب ۳۲
کیش خورشید ۳۲
کیش ماه ۳۷
کیک ← گُیوُگ
کین‌نَرَه ۱۱۲
گئوُتَمَه، سیدارته ۴۹
گائو چیتَرَه ۳۷
گاتها ۳۴، ۳۸ ← گاهان
گانسوُ ۳
گانوُمِده ۵۸
گاوپرستی ۳۷
گاهان ۳۴ ← گاتها
گاوُ فِنجان ۱۶۲
گردونه‌ی بزرگ ۵۲، ۵۴
گردونه‌ی کوچک ۵۵

گرزمان ۴۶
گرم ۷۳
گرو ـ دمَنه ۴۶
گَرؤده ۵۸
گروسه، رنه ۱۷۵
گرونمان ۴۶
گریستن مغان ۳۳
گشتاسب ۳۵
گُل ۱۲۹
گندهارَه ۵۷، ۶۰
گندهاری، سبک ۵۳، ۶۳
گنوستیک‌ها ۹۷
گوُت ۱۰۵
گورخان ۱۳۷، ۱۳۹
گورکانی هند ۱۸۵
گوُنگ آن ۷۰
گیخاتو ۱۶۵، ۱۶۸
گُیوُک ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۶
گیوم بوشه ۱۵۴
لائو زه ۱۸۰
لاما ۱۷۷
لَتی‌مور، اُوِن ۱۴۸
لَدَک / لداخ ۷۶
لَن‌جو ۹۴
لوان / شرق طالع ۱۳۹، ۱۶۳
لوکوُتَّره ۵۴
لو کوک، فن ۷
لوکه کشِیمه ۶۶
لولَن ۳۸
لونژومو، اَندروُ ۱۵۱
لویانگ ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۶
لویی، شاه ۱۵۱ ۱۵۴
لی‌گوُانگ ۴
مَتوُریه، دودمان ۴۹
ماخ، مسجد ۱۲۷
ماد ۸۳
ماده ۹۷
مادها ۳۵، ۱۱۵
مادیان ۳۸
مار اَمو ۱۰۷
مار تیموتی ۹۰
مار دِنها ۱۶۸
مار زاکوُ ۱۰۸
مارسی ۱۲۹
مارکو پولو ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۸۰
مارکوس ۱۵، ۱۴۲
مارلو، کریستوفر ۱۷۵
مار مانی ۱۰۲
مار مکیخا ۱۵۷، ۱۶۸
مار یابلاّها ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹
مارینیولی ۱۷۳
ماسازِت ۳۲
ماساگِت ۳۲
ماشِیَح ۶۰
مـــانویت ۶، ۸، ۱۰، ۱۶، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۳۸، ۶۰، ۸۸
مانی ۹۵ـ۹۶، ۹۸ـ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۸۰، ۱۸۱
مانی بودا ۱۰۸، ۱۱۲
ماوراالنهر ۱۶، ۱۷، ۳۵، ۶۶، ۷۳، ۱۳۲، ۱۳۵
ماه آزار ۴۲
مُحب‌ِکوه‌مار ۱۲۸
محمدخان ۱۸۲
محمد خوارزم شاه، سلطان ۱۳۹
محمد (ص) ۱۱۳
مدرسه ۱۲۸
مدیترانه ۱۷۵
مدینه ۱۱۴
مراغه ۱۶۵، ۱۶۸
مَرَکنده ۴۰
مرکیت‌ها ۱۴۴

مَرگیانا ۶۲
مَرو ۴۰، ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۸۵، ۹۰
مریم ۸۱
مزدکیان ۱۲۱
مسجد ماخ ۳۷ ← ماخ، مسجد
مسکو ۱۸۵
مسیح ۱۱۰
مسیحا ۶۰
مسیحیت ۶، ۸، ۱۰، ۲۱، ۲۶، ۳۸
مسیحیت نسطوری ۱۱، ۱۶، ۱۸، ۹۱
مصر ۲۰، ۱۳۱، ۱۸۵
معاویه ۱۱۸
معبد دوم ۲۱
مغتسله‌ی الخسایی ۹۵
مغولستان ۳۳
مقنع ۱۱۹ ۱۲۰
مکاشفه‌ی یوحنا ۴۳
مکه ۱۱۳، ۱۱۴
ممالیک ۱۵۷
مِناندروس ۵۸
مَنتره ۶۹
مندایی ۹۵، ۹۸
منصور، خلیفه ۱۱۸
منگ‌قَلان ۱۶۷
منوفیزیت ۸۱، ۸۲
موسی ۳۵
مؤلیان ۴۶
مونگکه ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۹
مویو ۱۰۴
مَهادیوَه ۵۰
مَهاسَنگیکه‌ها ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۶۳، ۶۴
مَهایانَه ۱۰، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۶۹، ۱۰۸، ۱۰۹
مهدی، خلیفه ۱۲۰
مِهراورمزد ۱۰۱
میترا ۶۱
مَیتریَه ۶۰
میدانی. بدرالدین ۱۸۴
میران ۶۴
میلبنده ۵۸
میلبنده‌پنتیه ۵۸
مینگ ۴۴، ۶۵، ۱۳۷
مینگ جیائو ۱۷۹
مینگ دی ۴۵
ناصر خسرو قبادیانی ۱۳۱
ناگارجونه ۱۲۸
ناگه‌سِینه ۵۸
نالنده ۶۸
ناهید ۳۸
نایمان ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵
نپال ۷۶
نخستین انسان ۹۸
نخشب ۱۲۱
نرسی ۸۶
نرشخی، جعفر ۲۲، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۷
نره‌گاو آسمانی ۳۷
نَرَیَن‌اَسوَمین ۹۴
نزاریه ۱۳۲
نَسَویه ۱۷۵
نشابور ۱۲۰
نصر بن منصور ۱۳۲
نظام‌الملک، خواجه ۱۳۲
نقشبندیه ۱۳۵، ۱۷۵
نکوکرد ۵۳، ۵۵، ۶۰، ۶۹، ۱۰۸، ۱۰۹
نَنایی ۳۸
نَن‌چانگ ۱۰۵
نوبهار ۱۲۷
نوُج‌کند ۷۳
نوروز ۴۰، ۷۶، ۱۶۸، ۱۶۹

نورَه ۴۰
نَوَه ویهاره ۱۲۷
نیروانه ۷۱
نیکایَه ۵۱، ۵۲
نیکایه ۵۵، ۶۳، ۶۵
نیکه ۵۹
نیلوفر سفید، فرقه ۱۰۷
نیوشایان ۹۵
وارنر، لنگدون ۵
وَجِرَه‌بودی ۷۰
وَجره‌پانی ۵۸
وچینتیمور ۱۴۳
وَخش ۱۷، ۷۳
وخشاب ۱۷
وَخشوُی ۵۷
وِردون ۱۲۹
ولگا ۱۳۳، ۱۵۹
وِنوس ۳۸
ونیز ۴
ووُ ۱۰۱
ووُدی ۳
ووُزونگ ۹۴
ووُگوجیوُ ۱۰۲
ووُ-وِی ۷۱
ویشناسب ۴۳
ویشناسب‌شاه ۳۵
ویشنوُ ۵۷
ویلیام اهل روبروک ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۸
ویما ۵۹
وینَیَه ۵۱، ۵۲
وینیَه ۵۵
ویهارَه ۵۹
ویهاره ۶۱
هَئومَه ۳۴
هایکوُ ۷۱
هاینَاگ ۱۳
هبتالیان ۶۲
هپطالیان ۶۲
هجده مکتب ۵۱
هجرت ۱۱۴
هخامنشی ۳۶، ۳۷، ۴۰
هخامنشیان ۲۰، ۱۱۵
هرات ۸۵
هراکلِس ۵۸
هرمز چهارم ۸۶
هرمزدبَغ ۹۸
هرودوت ۳۲، ۳۳
هَریتی ۵۹
هِستیا ۳۲
هفت‌آب ۹۱، ۱۷۶، ۱۸۲
هفتالیان ۶۲
هفت، عدد ۴۱
هلیودوروس ۵۷
همدان ۳۹، ۱۶۸
هَن ۳، ۴، ۴۴، ۴۵
هَن، پسین ۴۶، ۶۵
هَن، دوره‌ی ۱۲۸
هندوکش ۲، ۷۳
هنر سکایی ۳۲
هَن، سلسله‌ی ۶۴
هوُانگ‌زه پو ۱۰۲
هُوانگ لائو ۶۵
هولاگو ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۸
هوُلوُ ۱۷۹
هوم ۳۴
هومر ۳۳
هوُن ۶۲
هوُن‌ها ۳
هون‌های سفید ۶۲

هو هَن شوُ ۶۵
هوُیی ۱۳۵
هوُیی‌لی ۷۴ ۷۵
هَه‌ـسَتان ۴۱
هیپولوُتوُس ۵۷
هیتوُم ۱۵۷، ۱۶۸
یابلاّها ۱۶۳
یاسا ۱۴۲، ۱۴۶
یانگ جو ۱۰۵
یَت ۹۰
یتی سوُ ۹۱
یثرب ۱۱۴
یزدگرد اول ۸۶
یزدگرد دوم ۸۵
یَزدگرد سوم ۱۲۶
یَسَوی، احمد ۱۸۳
یَسَوی، فرقه ۱۳۵
یعقوب بن نعمان بلغاری ۱۳۴
یَغنابی ۱۷
یکتاپرستی ۳۵
یَک/یاک ۱۳
یَلواچ ۱۶۱
یوُنه ۱۰۲
یوُنه‌جی ۳ ۵۸
یوآسَف ۱۱۰
یوُان، سلسله‌ی ۱۳۶
یوحنا مونته کوروینو ۱۷۰، ۱۷۸
یوحنای اهل پلانو کارپینی ۱۴۲
یوحنای رسول ۴۳
یوحنای مارینیولی ۱۷۳
یوُداسَف ۱۱۰
یوگا ۷۰، ۷۱
یوگاچاره ۷۳
یوُ لَن پِن ۴۶
یونان باستان ۳۳
یونانی‌گرایی ۴۳
یوُن‌نَن ۱۳۶، ۱۳۷
یهودا ۳۹
یهودیت ۸، ۱۰، ۲۰، ۳۵
یهوَه ۱۱۱
ییدی‌قوُت ۱۵۵
ییشوُ ۹۳
نوروز، امیر ۱۶۸

برخی از آثار منتشر شده‌ی فراروان

* از مجموعه‌ی فراروان‌شناسی و عرفان

دائو رابطه‌ها (تعادلی میان زن و مرد)
نوشته‌ی ری گریگ، برگردان ع. پاشایی

روش ذِن
نوشته‌ی اویگن هریگل، برگردان ع. پاشایی

ذِن در هنر گل‌آرایی
نوشته‌ی گوستی ل هریگل، برگردان ع. پاشایی

ذِن در هنر کمان‌گیری
نوشته‌ی اویگن هریگل، برگردان ع. پاشایی

آیین قلندری
تحقیق دکتر ابوطالب میرعابدینی و مهران افشاری

آیین قِبالا (عرفان یهود)
تحقیق و برگردان شیوا کاویانی

سرچشمه‌های حکمت اشراق
نوشته‌ی دکتر صمد موحد

متون مقدس بنیادین از سراسر جهان (در ۲ جلد)
نوشته‌ی میرچا الیاده، برگردان مانی صالحی علامه

سماع (نورِ نورِ نور) به ۲ زبان فارسی، انگلیسی، آلمانی و فرانسه
نوشته‌ی: جواد تهرانیان (به انگلیسی)، برگردان به فارسی: سیما رهشناس
برگردان به فرانسه: وی‌ویان تورته، برگردان به آلمانی: گلی لاهمن

آموزش هاله‌بینی
نوشته‌ی دبلیو.اچ. باتلر، برگردان مهیار جلالیانی

انرژی متعالی (تعالیم گرجیف)
نوشته‌ی کاتلین ریوردن‌اسپیث، برگردان مجید آصفی

استادان گرجیف (سراهای اقتدار)
نوشته‌ی رافائل لفورت، برگردان مانی صالحی علامه

راز (تفسیری از اُشو بر داستان‌های صوفیان) ۲ جلد
نوشته‌ی باگوان اُشو راجنیش، برگردان محسن خاتمی

جوهره‌ی تای‌چی
نوشته‌ی وی‌سان لیائو، برگردان مهیار جلالیانی

پرورش انرژی حیاتی از طریق چی‌کونگ
نوشته‌ی یانگ جونینگ مینگ، برگردان دکتر علیرضا بشارتی

کتاب کوچک از عارفان بزرگ
گردآوری دکتر شاهرخ شاه‌پرویزی

کتاب کوچک مدی‌تیشن
نوشته‌ی گریر الیکا، برگردان باجلان فرخی (م.ح.)

زیر چاپ

دیگرگونی بزرگ

نوشته‌ی کرن آرمسترانگ، برگردانِ ع. پاشایی و نسترن پاشایی

خانم آرمسترانگ در این کتاب می‌کوشد با جست‌وجویی تاریخ‌ـ محورانه انسان امروزی را با سرچشمه‌های معنویت در چهار منطقه‌ی متمایز که سنت‌های بزرگ جهانی در آن پدید آمده‌اند و در پروردن انسانیت استمرار داشته‌اند، آشنا کند.

او معتقد است عصر محوری از دوران‌سازترین دوره‌های دیگرگونی فکری، روان‌شناختی، فلسفی و دینی تاریخ مکتوب است و چیزی را نمی‌توان به آن مانند کرد، مگر دیگرگونی بزرگ غرب را که مدرنیته علمی و فناورانه را آفرید.

همه سنت‌هایی که در عصر محوری توسعه یافتند مرزهای آگاهی انسان را پیشتر بردند و در هسته‌ی هستی‌شان یک بُعد متعالی کشف کردند، اما آنان لزوماً این را چیزی فراطبیعی ندیدند و بیشترشان از بحث در آن سرباز زدند، دقیقاً به این خاطر که این تجربه ناگفتنی بود و نگرش درست فقط سکوت حرمت‌آمیز.

ما در دهکده‌ی جهانی‌مان دیگر نمی‌توانیم بینشی کوته‌اندیشانه یا انحصاری داشته باشیم. باید زیستن و رفتار کردن را چنان بیاموزیم که مردم دیاران دور دور، گویی همان مایه مهم‌اند که مایم. نه چنان است که فرزانگان عصر محوری اخلاق مهرورزی را در شرایطی ساده پدید آورده باشند.

* از مجموعه‌ی متون یوگا

هستی‌بی‌کوشش (یوگا سوتره‌های پَتَنجَلی)

نوشته‌ی آلیستر شیرر، برگردان ع. پاشایی

یوگاسوتره‌های پتنجلی (چهارفصل رهایی)

نوشته‌ی سوامی ساتیاناندا، برگردان جلال موسوی نسب

* از مجموعه‌ی فرهنگ‌نامه‌ی یوگا (با مجوز دانشگاه بین‌المللی یوگای بیهار)

هاتا یوگا (تمرینات مقدماتی و پیشرفته)

توشته‌ی سوامی ساتیاناندا ساراسواتی، برگردان جلال موسوی‌نسب (آناندا جیوتی)

شفا (سلام بر خورشید)

نوشته‌ی سوامی ساتیاناندا، برگردان ساناز فرهت ـ جلال موسوی‌نسب

هنر وانهادگی (یوگانیدرا)

نوشته‌ی سوامی‌ساتیاناندا، برگردان بدرالدین موسوی نسب

اسرار تنفس (سورایوگا)

نوشته‌ی سوامی‌موکتی بودهاناندا، برگردان جلال موسوی نسب

اسرار تمرکز (جدایی ذهن از محسوسات)

نوشته‌ی پاراماهامسا نیرانجاناندا، برگردان جلال موسوی‌نسب

آموزش مراقبه (مدی‌تیشن)

نوشته‌ی سوامی ساتیاناندا، برگردان جلال موسوی نسب

کندالینی یوگا (اسرار تن آدمی)

نوشته‌ی سوامی‌ساتیاناندا، برگردان جلال موسوی نسب

یوگا و انرژی‌درمانی

نوشته‌ی سوامی نیرانجاناندا، برگردان جلال موسوی‌نسب

سخن دل (کارماسانیاس)

نوشته‌ی سوامی ساتیاناندا، برگردان جلال موسوی‌نسب

توان روحی زن (یوگینی)

نوشته‌ی سوامی ساتیاناندا، برگردان جلال موسوی‌نسب، دکتر رضا قاسمی

یوگا و تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان

نوشته‌ی سوامی نیرانجاناندا، برگردان جلال موسوی‌نسب

* از مجموعه‌ی درمان با یوگا

*** یوگا و سیستم گوارش**

سوامی شانکار دواناندا، تألیف و برگردان جلال موسوی‌نسب

*** درمان استرس با یوگا**

سوامی ساتیاناندا، تألیف و برگردان جلال موسوی‌نسب

*** درمان بیماری‌های قلبی با یوگا**

نوشته‌ی سوامی ساتیاناندا،، برگردان جلال موسوی‌نسب

*** درمان بیماری‌های آسم و دیابت با یوگا**

نوشته‌ی سوامی شانکار دواناندا، برگردان جلال موسوی‌نسب و دکتر علی میرعلایی

میرچا الیاده

متون مقدس بنیادین از سراسر جهان

برگردانِ مانی صالحی علامه



* از مجموعه‌ی روان‌شناسی و موفقیت

زندگی در این‌جا و اکنون (هنر زندگی متعالی)
نوشته‌ی آبراهام مزلو، برگردان مهین میلانی

فریاد ناشنیده برای معنا
نوشته‌ی ویکتور فرانکل، برگردان دکتر مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا

مشاوره و روان‌درمانی مراجع ـ محوری (مفاهیم، شیوه‌ها، کاربردها)
نوشته‌ی کارل راجرز، برگردان عبداله احمدی قلعه

هنر مشاوره‌ی تلفیقی (همراه با کتاب تمرین و دو سی‌دی آموزشی)
نوشته‌ی جرالد کوری، برگردان دکتر احمد اعتمادی و ...

مشاوره خانواده
نوشته‌ی ادی استریت، برگردان دکتر مصطفی تبریزی و ...

تکالیف خانواده‌درمانی
نوشته‌ی لوئیز جی. بویلاکوآ و ...، برگردان دکتر مصطفی تبریزی و ...

زوج‌درمانی کوتاه‌مدت (یاری به زوجین برای کمک به خودشان)
نوشته‌ی کیم هالفورد، برگردان دکتر مصطفی تبریزی و ...

فرهنگ توصیفی خانواده و خانواده درمانی
برگردان و نوشته‌ی دکتر مصطفی تبریزی و ...

درمان اختلالات دیکته‌نویسی و ریاضی (در دو مجلد)
نوشته‌ی دکتر مصطفی تبریزی

همه می‌تونن زرنگ باشن (تمرینات ویژه برای پرورش استعدادهای کودکان)
نوشته‌ی نرگس تبریزی

پیوسته آغاز کردن (کاوشی در توانمندی‌های خویش)
نوشته‌ی گری نُل، برگردان مینا اعظامی

سفر زندگی
نوشته‌ی لوئیز ال. هی، برگردان مینا اعظامی

تکنولوژی و مهندسی فکر
نوشته‌ی دکترمحمدعلی حقیقی و سحر مشعوف

سخنران خوبی باشید
نوشته‌ی ریچارد بِنی، برگردان نازنین نجفیان و ...

تربیت روان (با استفاده از اصول شناختی و رفتاری)
نوشته‌ی امان‌اله خلجی موحد

کتاب کوچک آرامش
نوشته‌ی پاول ویلسون، برگردان باجلان فرخی (م.ح.)

کتاب کوچک خواب
نوشته‌ی پاول ویلسون، برگردان دکتر وینا باجلان فرخی

کتاب کوچک خرد
نوشته و گردآوری دکتر شاهرخ شاهپروبزی

کتاب کوچک امید
نوشته‌ی پاول ویلسون، برگردان دکتر وینا باجلان فرخی

Richard Foltz

Religions of the Silk Road

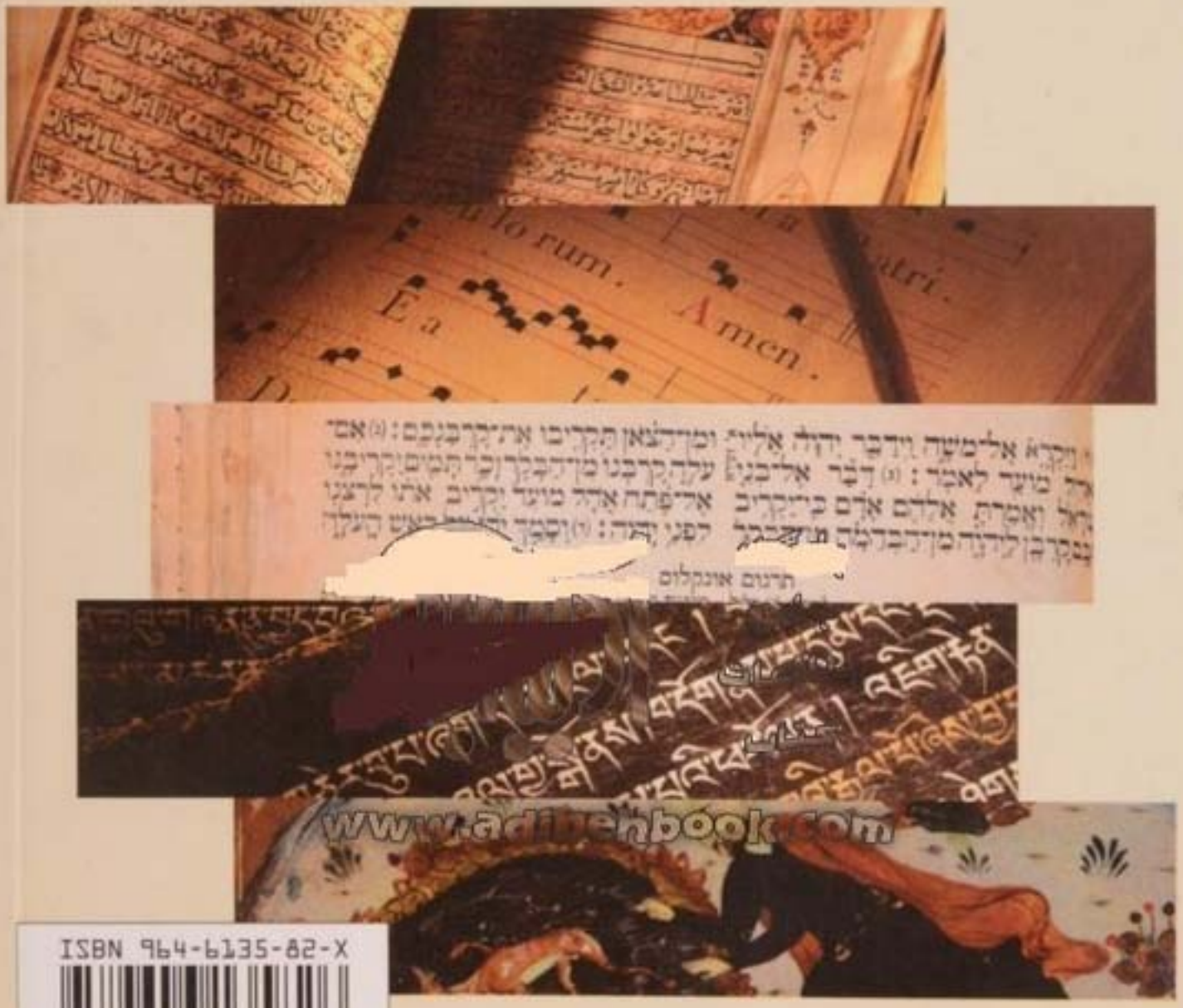
OVERLAND TRADE AND CULTURAL EXCHANGE
FROM ANTIQUITY TO THE FIFTEENTH CENTURY

Translated by

A. Pashai

Fararavan Publishing Co.
(Psychology, Parapsychology & Mysticism)

از وقتی که برچسب جاده‌ی ابریشم در اواخر قرن نوزدهم باب شد، فکر شهرهای افسانه‌ای و اقوام عجیب و غریب خیال‌پردازی غربی‌ها را به خود مشغول کرده است. اما دین‌های جاده‌ی ابریشم به فراسوی عقاید خیال‌پردازانه‌ی عصر استعماری نگاه می‌کند و سرگذشت چند و چون سنت‌های فرهنگی را، خصوصاً به صورت اندیشه‌های دینی، همراه با سوداگران و کالاهایشان در طول راه‌های تجاری «کاروان‌روی» آسیا در زمان‌های پیشامدرن به ما باز می‌گوید. کما بیش سه‌هزار سال پیش اندیشه‌ها و اعمال دینی عبرانی و ایرانی از این راه به سوی شرق سفر کردند، که قرن‌ها بعد سنت‌های بزرگی چون آئین بودا، مسیحیت، مانویت و اسلام نیز آن را دنبال کردند.



www.adinehbook.com

ISBN 964-6135-82-X
9 789646 135826

انتشارات فراروان